

دراسات إسلامية

- ٣ -

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات
ألف بينها وترجمها

جمال الدين بديوي

الطبعة الثانية مزيّدة

الناشر

دار النهضة العربية
٢٣ شارع عبد الحالق ثروت القاهرة

١٩٦٤

شخصيات قلقة في الإسلام

الأبحاث الواردة في هذا الكتاب هي :

- (١) لوى ماسينيون^(١) : « سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران »
(نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ٧ ، باريس سنة ١٩٣٤) .

Louis Massignon : *Salmân Pâk et les premices spirituelles de l'Islam iranien* (Publication de la Société des Etudes Iraniennes, n. 7, Paris 1934)

- (٢) لوى ماسينيون : « دراسة عن المنحى الشخصى للحياة : حالة الخلاج ، الشهيد الصوفي في الإسلام » ، في مجلة : « الله حى » ، عدد رقم ٤ سنة ١٩٤٥ .

Louis Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam," in *Dieu Vivant*, n. 4, 1945

- (٣) هنرى كوربان : « السهروردي الحلبي (المتوفى سنة ١١٩١م) ، مؤسس المذهب الإشرافي » ، (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ١٦ ، باريس سنة ١٩٣٩) .

Hernry Corbin: *Suhrawardi d, Alep (t1191), fondateur de la doctrine illuminative (tshraqi)* (Publication de la Société des Etudes Iraniennes, n. 16, paris 1939)

- (٤) السهروردي : « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل » ، ترجم نصها الفارسي إلى العربية باول كروس Paul Kraus ، وترجمنا نحن شرحها الفارسي وفصلا من مقدمة باول كروس وهنرى كوربان اللذين نشرها في « المجلة الآسيوية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ، ص ١ — ٨٢ .

Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus, in *Journal Asiatique*.

- (٥) لوى ماسينيون : « المباهلة »

Louis Massignon : *Le Mubâhala* Etude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammad aux Chrétiens Balhârith du Nejrân en l'an 10/631 à Médine, Melun, 1944.

(١) مع التعديلات والزيادات التي فضل الأستاذ ماسينيون تقديمها لنا بمناسبة هذه الترجمة لدراسيته هاتين

تصدير عام

آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلةً في أولئك الذين أشاعوا سَورة التوتّر الحىّ مُعْرِضِينَ عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالتناقضات . وهم في هذا كله لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخسبة وحدها بقدر ما كانوا يتجسّدون نوازعَ عامّة يسرى تيارُها العنيف في الأمّة المؤمنة كلها ، وفي الطبقات المتوثبة منها على وجه التخصيص . ومن هنا فإنّ في الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لِعَرْضاً للنزعات المشتركة في طوائف كاملة شاعرة بنفسها في تلك الميِّلة .

والدين الحىّ الحقّ هو ذلك المتحقق في الشعور المتجدّد المتطوّر للأمة المؤمنة به . وآية خصّصه في تلك الصور المتمدّدة المتفسّرة التي يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركّب في هذه الأمّة . ولهذا فكل دين في أصله رمز ، رمز قابل لما لانهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حدّ التناقض . والدين الذي يقدم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح في كل تفصيلاته قد فضّ للناس كل مافيه من مضمون على مرّ الأجيال والأزمان ، هو دين مقضى عليه بالموت العاجل أو التحجّر السريع ، وكلاهما في نهاية الأمر سواء . وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز ، وبلغ التعدّد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حى وخلقى بالبقاء . وما النزعات « السُنِّيَّة » أو « السَلَفِيَّة » وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها في ربقة الرمز بمعناه الظاهر الأوّلى إلا عِلَل وأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية لدين ما ؛ وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثرى في مجال الروحية العليا .

لكن ليس معنى هذا أننا نلن أمثال هذه الحركات كل اللعنة ، بل لانرى غضاضة في قيامها ، ماذا أقول ! بل نحن ندعو إلى إيجادها في اللحظة التي تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها في مرحلة ما من تطور الدين ؛ لكن لا على أن تحل محل هذه الأخيرة ، بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعته من مراحل ، ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوة وصلابة . فلكي يتحقق ذلك التوتّر الحى الذي بدونه تكون هذه النزعات

المغالية نفسها في خطر الجنوح إلى التحجر في تطورها — إن صح هذا التعبير الذي قد يتبدى على شيء من التناقض — كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض الموقته . ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه .

وعلى ضوء هذا التقرير لحقيقة الدين الحى نستطيع أن نفهم ونقدّر الدور الأكبر الذى قامت به الشيعة ، إلى جانب السنة ، في تكوين الروحية في الإسلام . فللشيعة أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإشاعة الحياة الخصبية القوية العنيفة التى وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفس ، حتى أشدها تمرّداً وقلقاً . ولولا هذا لتحجّر في قوالب جامدة ليت شعري ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها . ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية ، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة ، الذى قامت به الشيعة ؛ والملة في هذا أن الجانب السياسى في الشيعة هو الذى لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب ، مع أنه ليس إلا واحداً منها ، وقد يكون من أقلها خطراً من حيث القيمة الذاتية لهذا المذهب ؛ ووجوده بشكل واضح لا يدل مطلقاً على طفنيته على بقية جوانبه ، بل كان نتيجة لطبيعة الصلة بين الدين والدولة في الحضارة العربية ، وفي الإسلام منها بوجه التخصيص : فهما فيه متزاوجان وينبعان من مصدر واحد . ولهذا نميل إلى إطلاق لفظ الشيعة في المقام الأول على التيار الروحي في الإسلام الذى حاول تعمق الرمز الأولى لهذا الدين وإيجاد قيم روحية مؤوَّلة عن نصوصه الظاهرة في توغل مطلق لمضمونة الباطن ؛ ولا يعنيها بعد في شيء أن يكون الشخص قد اتخذ مستلزماته السياسية مذهباً عملياً في الحياة العامة . فكل فكرة أو مذهب روحي له مستلزماته العمالية العامة وأوضاعه الظاهرية ، بيد أن عدم المشاركة فيها لا يقتضى مطلقاً عدم انتساب الشخص إلى هذا المذهب وتلك الفكرة .

والشخصيات الثلاث التى نقدمها هنا ترجمة لصور حياتهم وآرائهم تمثل هذا التيار أفضل تمثيل . فأولها ، وهو سلمان الفارسي ، شخصية غامضة في كل شيء : في نفسية صاحبها وما اضطرب فيها من أزمت روحية تعوزنا الوثائق الكافية ، وبالأسف الشديد ، من أجل تحديدها وبيان مداها وتأثيرها في الوسط الروحي الذى سقتبناه ، وفي الدور الخطير الذى

قامت به إلى جانب النبي ، والإسلام بسبيل تكوين مضمونه الروحي الأول ، وهو دور يشوقنا أن نعرفه بقدر ما عفى تقريباً على كل أثر له في النصوص الباقية التي بين أيدينا ؛ ثم في الحياة الخصبية الفريية التي حيها بعد وفاة الرسول في الأمة الناشئة ، وتلك التي حيها بعد مماته في الأمة الإسلامية كلها . وإذا كان الأستاذ ماسينيون قد كشف في بحثه المترجم هنا شيئاً من جوانب هذا الغموض ، فإن التقويم الروحي الدقيق لهذه الشخصية لا يزال مفتوحاً كله أمام الباحثين . فلقد كانت عنايته متجهة إلى الوقائع التاريخية أكثر من الكشف عن المعاني الروحية التي تتضمنها تلك الوقائع .

وسلمان ، هذا الفارسي الأولى ، كان إيذاً قوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم به جنسه في تكوين الحياة الروحية في الإسلام ، ونقول الدور : « الأعظم » ، وكان الأخرى بنا أن نقول الدور الأوحد ، إذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتمدد الجوانب الخصب المملكات ، ومن هنا قامت النزعة الشيعية على يديه ، بالمعنى الذي حددناه آنفاً ، لأنه وحده ، من بين العناصر التي دخلت الإسلام ، هو القادر على إيجادها .

ولهذا كان طبيعياً أن تكون الشخصيتان الأخريان من الفرس . أما أحدهما ، وهو الحلاج ، فقد كان الشهيد الأكبر الذي قدم دمه فداء لهذا التيار الروحي ، وكان بأقواله وبأفعاله أقوى شخصية تجسدت هذه النزعة وقدستها بتلك الضريبة المجيدة التي لا بد لكل مذهب ممتاز أن يدفعها ثمناً لسموه . والأخرى ، وهي شخصية السهروردي المقتول ، قد تنبته خصوصاً إلى أصولها العنصرية ، فشاعت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى تستلهم المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحي للمقيدة ذات المصدر العنصري الأجنبي ؛ حتى جاء تأكيداً كاملاً في ناحيتين : الطابع العنصري الفارسي والروحانية الشرقية . لهذا جاء النموذج الأعلى « للشرقي » بالمعنى العميق الدقيق ، لأنه هو الذي أقام « النزعة الإنسانية » في الحضارة العربية ، مستمدة من أصولها الحقيقية ، أعني الشرقية الخالصة .

لويس ماسينيون

حياته وأبحاثه

إن خسارة الدراسات الإسلامية بوفاة المستشرق العظيم لويس ماسينيون خسارة لا تعدلها خسارة ، فهو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلا « نيلدكه » و « نلينو » و « جولد تسيهر » . وهو قدامتاز منهم جميعاً بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية ، ومرد ذلك إلى مزاج شخصي خاص جعل حياته الباطنة ثروة عامرة بأعمق معاني الروحية . ولم يكن ظاهري المذهب في أى بحث طرقه حتى لو كان في صميم الباحث العلمية أو الأثرية ويرى من دعاوى النزعة التاريخية historicisme التي أصابت أبحاث « نيلدكه » و « جولد تسيهر » بالمغالاة في تلمس الأشباه والنظائر — الخارجية السطحية في الغالب الأعم — إيذاناً بالتأثير . وهو منهج ينطوى على مصادرة وإفراط كان من فضل ماسينيون أنه نأى بنفسه جانباً عنهما . ولئن كان الأقبال في الاستبطان مما يدفع ماسينيون أحياناً إلى إضفاء روحانية عميقة على مالم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة ، فما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله للتواصل بفهم أسرار الصوفية وهي بطبعها ذات معنى « مطلع » أى يدعى الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر . ويمتاز منهم كذلك بعمق الإيمان الديني بالمعنى الأدق الأسمى الواسع الذي يضم في داخله كل المعاني السامية في كل الأديان — كتابية أو غير كتابية ، سماوية أو غير سماوية ، موحدة أو غير موحدة — مما جعله أقدر على فهم دقائق الإيمان في كل الأديان، وإن كان في اختياره الرسمي قد اختار الكاثوليكية منذ أن عاد إليه إيمانه في سن الخامسة والعشرين .

ولئن كان قد عرف خصوصاً بدراساته في التصوف الإسلامى عامة ، وفي الحلّاج بخاصة ، فما كان ذلك في الواقع غير جانب واحد من جوانب فكره الممتد الأصيل في كل ما تناوله . فقد عنى بالآثار الإسلامية ، واستهل بها نشاطه العلمى ، واهتم بكل المشاكل المصرية في البلاد الإسلامية وبتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام ، وأولى الدراسات

الفلسفية والعلمية رعاية تشهد له باليد الطولى فيها . وتوفر على دراسة الشيعة بكل تطواراتها وفروعها ، وخصوصاً المغالية منها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية ، لأنه كانت تسهويه المذاهب المستورة والحركات السرية ، الروحية والسياسية ، فى تاريخ الإسلام ، فضلاً عن ارتباطها فى بعض الأحيان بصاحبه الذى رافقه طول حياته ، أعنى الخلاج .

* * *

ولد لويس ماسينيون Louis Massignon فى الخامس والعشرين من شهر يوليو سنة ١٨٨٣ (ألف وثمانماية وثلاثة وثمانين) فى ضاحية نوجان على نهر المارن Nogent-sur-Marne إحدى ضواحي باريس . وكان أبوه ، فرناند ماسينيون ، فنانا ، درس الطب ثم عدل عنه إلى الفن ، واشتهر خصوصاً بفن النحت عامة وبنحت الجبس gypsographie خاصة ، وقد أخذ له فى عالم الفن إسماع مستعاراً هو بيير روش Pierre Roche ، واشتهر فى الأوساط الفنية فى باريس فى الربع الأخير من القرن الماضى وبداية هذا القرن ، وكان لهذا أثره فى تنشئة ابنه : فقد نشأ نشأة عقلية فنية . وبقي تذوق ماسينيون للفن ، والإسلامى منه بخاصة ، من العلامات البارزة فى إنتاجه الروحى ، وله فى هذا الباب صفحات رائعة . ولعل هذا الجانب الفنى الذى لقنه من أبيه هو الذى وجهه إلى العناية بالآثار الإسلامية فاستهل بها نشاطه الروحى .

وقضى دراسته الثانوية فى ليسيه لوى لوجران Louis le Grand المشهورة فى باريس وهناك التقى فى سنة ١٨٩٦ وهو بالصف الثالث بهنرى ماسبيرو الذى أصبح فيما بعد من كبار المختصين فى الدراسات الصينية ، فبدأ لدى كليهما ميل مشترك للدراسات الشرقية فالتحقا « بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية » وهى التى تخرج فيها أجيال متلاحقة من المستشرقين الفرنسيين والأجانب ، ولا تزال حتى اليوم فى مكانها رقم ٤ فى شارع ليل بالحى السابع فى باريس تؤدى رسالتها العظيمة . وحصل لويس ماسينيون على البكالوريا فى ٣ أكتوبر سنة ١٩٠٠ قسم الآداب والفلسفة ، وعلى البكالوريا قسم الرياضيات فى ٢٣ أكتوبر سنة ١٩٠١ ، وقد حرصنا على ذكر ذلك لتبين لما إذا ظل طول حياته مولماً بالرياضيات . وبعد هذا الامتحان بدأت تظهر لديه الرغبة فى الرحلات إلى البلاد التى

سيجعلها موضوع دراسته ، أغنى البلاد الإسلامية ، فسافر في رحلة قصيرة إلى الجزائر في عام ١٩٠١ . عاد بعدها إلى باريس لمتابعة دراساته الجامعية ، فحصل على ليسانس الآداب مع رسالة عن أونوريه دورف Honoré d'Urfé في أول أكتوبر سنة ١٩٠٢ وكان أستاذه في الأدب الفرنسي هو فرديناند برونو Brunot صاحب تاريخ اللغة الفرنسية الشهير وتطوع للخدمة العسكرية حتى ١٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣ . ثم سافر إلى مراکش في أبريل سنة ١٩٠٤ وكتب بحثاً عنها صغيراً ، نال به دبلوم الدراسات العليا في السوربون بجامعة باريس ، بقسم العلوم الدينية حيث تقلد على المستشرق الفرنسي المعروف هارتفج دارنبور مؤلف قسم من فهرس مكتبة الاسكوريال ، وتابع محاضرات لوشاتلييه Le Chatelier في الكوليج دي فرانس عن دراسة الإسلام من الناحية الاجتماعية . ودرس اللغة العربية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية التي أشرنا إليها من قبل ، وحصل منها في ١٠ فبراير سنة ١٩٠٦ على دبلوم في اللغة العربية الفصحى والعامية . ومن ثم بدأ حياته الاستشرافية فاشترك في المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين الذي انعقد في أبريل سنة ١٩٠٥ بمدينة الجزائر ، وهناك تعرف إلى جولدتسيهر ، وأسين بلاثيوس .

وكانت أول صلته بمصر لما أن عين عضواً (أعني طالباً) في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة في ٢٣ أكتوبر ١٩٠٦ . فوصل القاهرة في أول نوفمبر سنة ١٩٠٦ وبدأ أبحاثه الأثرية الإسلامية ، وكان في الغالب يلبس الملابس الوطنية . وفي السنة عينها سنة ١٩٠٦ ظهر أول بحث مهم له بعنوان « لوحة جغرافية للمغرب في السنوات الخمس عشرة الأولى من القرن السادس عشر ، تبعاً لليون الأفريقي » ، ونشر في الجزائر في ٣٠٥ صفحة و ٣٠ خريطة ، وجدول بأسماء القبائل العربية والبربرية والنقود المحلية ، وراجع النص الايطالي وترجمه إلى الفرنسية . وكان هذا البحث أوج دراساته عن مراکش التي بدأها كما قلنا بالرسالة التي قدمها لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ والجغرافيا من كلية الآداب بجامعة باريس تحت إشراف أوجيستان برنار Augustin Bernard أستاذ الجغرافيا والتاريخ بكلية الآداب ، وثناها يبحث عنوانه « طريق فاس » ، وبحث ثالث عن « مراکش بعد الفتح العربي » (مع خريط للمناطق التاريخية في مراکش) .

ونتيجة عمله باحثاً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، نشر طائفة من الأبحاث ، منها : « تعليقة على مدى تقدم أعمال الآثار الشرقية العربية في مصر خارج القاهرة » (مضبطة المعهد الفرنسي ج ٦ في ٢٤ صفحة) سنة ١٩٠٨ ، وسنراه بعد ذلك في سنة ١٩١١ يقبها بـ « تعليقة ثانية على مدى تقدم أعمال الآثار الشرقية العربية . . » (مضبطة المعهد الفرنسي ج ٩ ص ٨٣ — ٩٨) . ثم مقالات عن « مصر في القرن عشر على ساحل الزنج » ، و « الاسلام في جيبوتي » و « على ساحل جزيرة العرب » و « في الخليج الفارسي » ، وقد نشرها كلها في « مجلة العالم الإسلامي » سنة ١٩٠٨ Revue du Monde Mnsulman وهي المجلة التي سيتولى فيما بعد رئاسة تحريرها ، وستحل محلها « مجلة الدراسات الإسلامية » بإشرافه أيضا .

وعن طريق أبيه عرف جوريس كارل ويسمانس Joris-Karl Huysmans الكاتب القصصى الكاثوليكي الذائع الصيت في الأوساط الكاثوليكية ، في فرنسا وبلجيكا في ذلك العهد . وكان ويسمانس موظفاً في البدء في وزارة الداخلية الفرنسية وعهد إليه بالتحقيق في بعض القضايا الغريبة التي تدور حول ما يسمى باسم « القداس الأسود » وأفضى به ذلك إلى الإيمان بالكاثوليكية ، ومن ثم أصبح من مشاهير الكتاب الكاثوليك . وكان المرحوم الأستاذ ماسينيون يتحدث عنه بحرارة واحترام ، لأنه تأثر كثيراً به . وفي ذلك العهد أيضا ، حوالى سنة ١٩٠٦ ، سمع عن الأب شارل دى فوكو الراهب الذى عاش بين الطوارق في إقليم الحقار بجنوبي صحراء الجزائر ووضع قاموسا للهجة الطوارق ، ولعب دوراً سياسيا غامضا في الجزائر وتونس ، وانتهى الأمر إلى مصرعه في تونس سنة ١٩١٦ . فتأثر ماسينيون بإنجازاته الدينية ، وبدأت بينهما مراسلات منذ سنة ١٩٠٦ . كذلك عرف ارنست بيسيكارى ، وهو الآخر من الذين عاشوا في الشمال الأفريقي وتأثروا بالنزعة الصوفية في الإسلام ، فكان ذلك دافعا له إلى تجديد إيمانه بالكاثوليكية ، وهي نفس الظاهرة التي سنشاهدها عند ماسينيون . وهي ظاهرة درسناها عند بعض كبار المفكرين الفرنسيين ، وعسى أن نتاح لنا الفرصة لنشر نتائج

دراستنا لها وكيف أدى الإعجاب بالاسلام لدى هؤلاء إلى بعث الإيمان الديني في نفوسهم وإن لم يفتهموا باعتناق الإسلام .

وفي مارس سنة ١٩٠٧ قرأ ما سينيون أشمارا لفريد الدين العطار ، الشاعر الفارسي الصوفي العظيم ، تدور حول مصرع الحلاج ، وفيها تمجيد لشهيد التصوف الكبير هذا . فلفت هذا نظر ماسينيون وبدأ يعجب به ، إعجاباً أفضعه بتكريس دراساته له . فبدأ أبحاثه عنه . ولما عاد إلى باريس في صيف سنة ١٩٠٧ عهدت إليه مهمة القيام بأبحاث وحفائر في الآثار في العراق . فقام بهذه المهمة في شتاء سنة ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ، وفي ذهنه أن يقوم بأبحاث تاريخية وأثرية عن مأساة الحلاج في نفس الآن . فرحل إلى بغداد في شتاء سنة ١٩٠٧ ونزل ضيفاً على أسرة الألوسي في بغداد ، وبينها بيت علم مشهور في العراق ، وقد إعجوا باهتمامه بأمر الحلاج . ثم قام بحفائر في بادية العراق ، وزار مشاهد الشيعة كلها في جنوبي بغداد ، كربلاء والنجف والكوفة النخ ، كما زار سلمان باك ، القرية التي تضم قبر الصحابين الجليلين سلمان الفارسي وحذيفة ، فضلاً عن بقايا أيوان كسرى ، وفي مشاهدته لقبر سلمان ما دعاه إلى الاهتمام بهذا الصحابي الذي قاله عنه الرسول عليه الصلاة والسلام : « سلمان منا أهل البيت » . وانتهت به حفائره في الصحراء إلى إعادة اكتشاف قصر الأخيضر في ربيع سنة ١٩٠٨ . وتمحضت هذه البعثة الأثرية عن كتاب ضخيم في مجلدين بعنوان « بعثة (أثرية) في العراق » ظهر أولهما في القاهرة سنة ١٩١٠ ضمن « مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية » ، وظهر الثاني في سنة ١٩١٢ في نفس المجموعة .

وكان طبعياً أن تتمخض أيضاً عن دراسات أخرى عن بغداد والعراق ، فكتب في سنة ١٩١٠ عدة مقالات هي ثمار هذه الرحلة ، منها : « هجرات الموتى في بغداد » ، « المحمرة » ، « المعركة الأخيرة بين الرافعية والقادرية » ، « الحج الشعبي في بغداد » « دراسات عن مخطوطات في مكتبات بغداد » النخ .. وكلها - فيما عدا الأولى - نشرت في « مجلة العالم الإسلامي » R M M (المجلدات السادس والسابع والثامن سنة ١٩٠٨ - ١٩٠٩) .

أما عن الحلاج فقد كانت أول دراسة له بحثاً في « الكتاب التذكارى المهدى إلى هارتفج دارنبور » ، سنة ١٩٠٩ بعنوان : « عذاب الحلاج والطريقة الحلاجية » ، وثنى عليه بمقال نشر في R M M (مارس - ابريل سنة ١٩١١) بعنوان « الحلاج ، الشيخ المصلوب والشيطان عند اليزيدية » . وارتبطت بذلك دراسة « الكتب المقدسة عند اليزيدية » (R M M سنة ١٩١١) وهم عبدة الشيطان في شمال العراق الذين يدعون الانتساب إلى يزيد بن معاوية وبقيمون حتى الآن في جبل سنجار .

وأول بحث كبير عن الحلاج هو نشرته لكتاب « الطواسين » ، سنة ١٩١٣ : النص العربي والترجمة الفارسية تبعاً لمخطوطات في استانبول ولندن مع دراسة جيدة قدم بها بين يدي هذه النشرة . ثم نشرته لأربعة نصوص تتعلق به سنة ١٩١٤ . وعهدت إليه إدارة « دائرة المعارف الإسلامية » أن يكتب مادة « حلاج » فيها سنة ١٩١٤ ، وكذلك مادة « حلول » وهي تتصل أيضاً بالحلاج فكتبهما .

وفي تلك الأثناء كان قد اشترك في مؤتمر المستشرقين الخامس عشر في كوبنهاجن حيث التقى من جديد بجولد تسهر ، وألقى بحثاً . وتعرف إلى بول كلودل ، الشاعر الفرنسي المشهور ، وكان آنذاك في السفارة الفرنسية بالصين ، فتبادلوا الرسائل . وكلودل ، كما هو معروف ، شاعر كاثوليكي النزعة إلى حد بالغ . ومن هذا يتبين دائماً الميول الدينية في نفس ماسينيون . وظل على مراسلاته مع الأب شارل دى فوكو . ثم ذهب إلى استانبول في سنة ١٩٠٩ للاطلاع على مخطوطات خزائنها الفنية . وعاد إلى القاهرة ، وحضر دروساً في الأزهر وكان يلبس الزى الأزهرى ، كما فعل جولد تسهر من قبل لما كان يدرس في الأزهر سنة ١٨٧٣ - ١٨٧٤ ، واستمر يمشى الشتاء في القاهرة والصيف في فرنسا طوال السنوات التالية ، إلى أن ترك عضوية المعهد الفرنسي في ٣١ أكتوبر سنة ١٩١١ .

ولما طلب إلى جولد تسهر واسنوك هورخرونيه القيام بالتدريس في الجامعة المصرية القديمة التي أنشئت سنة ١٩١٠ ، اعتذرا وأوصيا بالاستاذ ماسينيون لهذا المنصب . فدعى للتدريس بالجامعة المصرية القديمة وعاد إلى القاهرة في شتاء سنة ١٩١٢ - ١٩١٣ وألقى

أربعين محاضرة باللغة العربية على طلاب الجامعة المصرية القديمة - وكان منهم الدكتور طه حسين - تدور حول تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام ، والاصطلاحات الفلسفية وجعل عنوانها « تاريخ الاصطلاحات الفلسفية » ومنها نسخة بمكتبة « مجمع اللغة العربية بالقاهرة » ، وبالمعهد الفرنسي بالقاهرة أيضاً . وحذا لو نشرت فهي باللغة العربية .

وواصل دراساته عن الحلاج : يجمع النصوص ، ويحقق كثيراً من أخباره ، ويعنى بكل ما يتصل بنشأة التصوف الإسلامى قبل الحلاج ، ويوسع قاعدة البحث حتى تشمل كل الصوفية السابقين عليه . وقد قرر أن يحمل الحلاج موضوع رسالته للدكتوراه .

وهنا قامت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ - ١٩١٨ ، وكان قد تزوج في ٢٧ يناير سنة ١٩١٤ ، ومن هذا الزواج سيرزق بولدين وبنت . لكنه سيفقد أحد الولدين فيما بعد وهو ايف . فطلب للخدمة العسكرية ، والحق أولاً بوزارة الخارجية ، وفي سنة ١٩١٥ اشترك في معركة الدردنيل ، ضابطاً بفرقة المشاة في جيش الشرق . ومنذ ٢٧ مارس سنة ١٩١٩ أصبح تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية بوصفه ضابطاً ملحقاً بمكتب اللندوب السامى الفرنسى في سوريا وفلسطين وقليلة ، وكان ضمن الجيش الذى دخل القدس في سنة ١٩١٧ تحت قيادة ألنبي Allenby العليا .

ووضعت الحرب أوزارها فسرّح من الخدمة العسكرية ، وعين أستاذاً بديلا في الكوليج دى فرانس ، في كرسى « الإسلام من الناحية الاجتماعية » الذى كان يشغله أستاذة لوشاتلييه وذلك في المدة من ٥ يوليو سنة ١٩١٩ إلى ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٤ .

وفي أثناء الحرب فقد مخطوط رسالته الثانية للدكتوراه ، لأن هذا المخطوط كان قد عهد به إلى مطبعة لوفان (بلجيكا) لطبعه ، لكن القنابل دمرتها فيما دمرت أثناء غارات على هذه المدينة .

ولكنه تمكن من إعادة كتابته ، كذلك فرغ من كتابة الرسالة الرئيسية بعنوان « عذاب الحلاج ، شهيد التصوف في الإسلام » ، ونوقشت الرسالةان معا في ٢٤ مايو سنة

١٩٢٢ ، واختير هذا التاريخ عن قصد ليوافق مرور ألف عام على صلب الحلاج !

وكانت رسالته الأولى هذه حدثاً ضخماً في تاريخ دراسة التصوف الإسلامى ، وتاريخ الدراسات الإسلامية بعامة . فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية التي أثرت ومهدت لظهوره وعاصرت رسالته الصوفية ، وهذا هو الذى يفسر ضخامتها (في مجلدين الأول في ٣٢+٩٤٢ والثانى ١١+١٠٥ صفحة و٢٨ صفحة) ومن هنا كانت كنزاً زاخراً بمعلومات مفيدة جداً وآراء سديدة أصيلة في نواح عديدة من الحياة الروحية والدينية والعقلية في الإسلام ، وإنها لشاهد ضخيم يكفى وحده لتخليد ماسينيون في عالم البحث العلمى والتاريخى .

أما الرسالة الثانية فبعنوان : « بحث في نشأة المصطلح الفنى في التصوف الإسلامى » (في ٣٠٢ صفحة ، وأعيد طبعها سنة ١٩٥٥ طبعة مزيدة جداً وحافلة بنصوص جديدة) . وفيها استعرض نشأة التصوف الإسلامى منذ عهد الرسول حتى الحلاج ، ودرس المصطلحات الصوفية الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة . وأدلى برأيه السديد الأصيل وهو أن التصوف الإسلامى نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته ، وحياة أصحابه ذوى النزعات الزاهدة . وبهذا دفع في صدر تلك الآراء المغالية الواهية التي انتشرت في أواخر القرن الماضى وأوئل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذى اتبع ، منهج الأشياء والنظائر الواهية الظاهرة للتدليل على التأثير والتأثر . وقد اندفع فيه نفر من مؤرخى التصوف والحياة الروحية في الإسلام من المستشرقين أمثال تولك وجولد تسيهر ومكدونالد وهورتن ، ولا يزال هذا المنهج يحدله مع الأسف بعض الأنصار اليوم — لما أن حاولوا رد نشأة التصوف الإسلامى إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية المحدثة والمذاهب الهندية . ولهذا فإن للرحوم الأستاذ ماسينيون الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الإسلامى ونموه — على الأقل في القرون الثلاثة الأولى — تفسيراً مستمداً من أصول إسلامية خالصة ، ومن الكتاب والسنة على وجه التخصيص .

وبعد هاتين الرسالتين استمر نشاطه العلمى محصوراً فى المقالات والأبحاث الصغيرة التى ينشرها فى المجلات العلمية أو يلقىها فى المؤتمرات ، وبخاصة مؤتمرات المستشرقين . ولا بد أن نصل إلى سنة ١٩٢٩ لنجد كتاباً كبيراً يكاد أن يكون ملحقاً لرسالتيه هاتين ، لأنه يتضمن خصوصاً النصوص العربية غير المنشورة التى استعان بها واستند إليها فى رسالتيه ، وهو كتاب « مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام » (باريس سنة ١٩٢٩ فى ٧ + ٢٥٩ صفحة) . ومن بين هذه الدراسات الصغيرة التى كتبها فى هذه الفترة عدد كبير من المواد فى « دائرة المعارف الإسلامية » هى : القرامطة — الخراز — الكندى — ليون الأفريقى — معروف الرصافى — المحاسبى — النوبختى — نوبخت — نور محمدى — نصيرى — سهل التستري — السالمية — السنوسية — شطح — الششتري — السرى السقطى — طريقة — تصوف — الترمذى — أخضر — الوراق — ورد — زنج — زنديق — زهد . . . وكلها كاترى تدور حول موضوعات فى التصوف أو الشيعة وما يقرب منها من مذاهب .

وكان قد عين كما رأينا أستاذاً بديلاً فى الكوليج دى فرانس من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٢٤ لكرسى دراسة الإسلام من الناحية الاجتماعية ، ثم أنه أصبح أستاذاً لهذا الكرسى من سنة ١٩٢٦ حتى سنة ١٩٥٤ ، وعين مديراً للدراسات بالمدرسة العملية للدراسات العليا ، قسم العلوم الدينية ، وظل فيه حتى تقاعد سنة ١٩٥٤ .

ولما أنشئ الجمع القنوى (مجمع اللغة العربية الآن) فى سنة ١٩٣٣ عين عضواً عاملاً فيه حتى سنة ١٩٥٦ ثم عضواً مراسلاً من سنة ١٩٥٧ حتى وفاته .

وتولى تحرير « مجلة العالم الإسلامى R M M » فى سنة ١٩١٩ وكان كما رأينا يوالى الكتابة فيها منذ سنة ١٩٠٨ ، وأصبح مديراً لها فى سنة ١٩٢٧ . ثم تحولت إلى مجلة الدراسات الإسلامية « R E I » سنة ١٩٢٧ وكان مديراً لها واستمر يتابع إصدارها كل عام حتى وفاته ، وألحق بها ضمیمة تحوى أسماء الكتب (وأحياناً نبذة عنها) التى تتعلق بالإسلام والتى تصدر كل عام .

أما عنايته بالحلاج فلم تنقطع لحظة واحدة . فنشر في سنة ١٩٣١ « ديوان الحلاج » (في ١٥٨ صفحة ولوحتين بـ « المجلة الآسيوية » ، عدد يناير - مارس سنة ١٩٣١ ، وأعيد طبعه سنة ١٩٥٥ مع زيادات) مع ترجمة فرنسية رائعة . وعكف على أخباره ، فأخرج هو وباول كراوس كتاب : « أخبار الحلاج » مع ترجمة فرنسية ، ومقدمة (وقد أعيد طبعه مرة ثانية سنة ١٩٥٧) . وكتب دراسة عن « أسانيد » أخبار الحلاج سنة ١٩٤٦ وبحثاً عن « حياة الحلاج بعد وفاته » في السنة نفسها ، ودراسة عن « المنحنى الشخصي لحياة الحلاج » نشر في مجلة « الله حي » (كراسة ٤ ص ١٣ - ص ٣٩) وهو الذي تقدم ترجمته العربية في كتابنا هذا : « شخصيات قلقة في الإسلام » ، (القاهرة سنة ١٩٤٧) . وتتبع « أسطورة منصور الحلاج في بلاد الأتراك » (« مجلة الدراسات الإسلامية » سنة ١٩٤١ - ١٩٤٦ ص ٦٧ - ١١٥) ، و « كتابات المطار عن الحلاج » (المجلة نفسها ، ص ١١٧ - ١١٤) وأصدر في سنة ١٩٤٨ « مراجع جديدة عن الحلاج » (السفر التذكارى لجولد تسيهر ، بودابست ، ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٧٩) . ونشر « قصة الحلاج » سنة ١٩٥٤ وهي قصة بلغة شعبية .



على أن اشتغاله بالحلاج لم يصرفه عن الاهتمام بغيره من الصوفية . فكتب عن « ابن سبعمين والنقد النفساني » (السفر التذكارى المهدى إلى هـ . باسيه ، ج ٢ سنة ١٩٢٩ ص ١٢٣ - ١٣٤) ، وعن « أبى الحسن الششتري » (مجلة « الأندلس » سنة ١٩٤٩ ص ٢٩ - ٥٧) . كما كتب في « دائرة المعارف الإسلامية » كما رأينا عن بعض الصوفية الآخرين ، ودراسة عن روزبهان البقلي سنة ١٩٥٣ .

ونتيجة لزيارته إلى قرية سلمان باك على بعد ٢٠ كيلومترا من بغداد ظل ماسينيون يحتفظ بانطباع عميق عن الصحابي العظيم الذى به انتسب الفرس إلى آل بيت الرسول استناداً إلى حديث : « سلمان منا أهل البيت » . فنشر بحثاً بعنوان « سلمان باك والبواكير الروحية للإسلام الإيراني » ضمن مجموعة مباحث « جمعية الدراسات الإيرانية » سنة ١٩٣٤ وقد ترجمناه إلى العربية ضمن كتابنا هذا : « شخصيات قلقة في الإسلام » .

ولقد قلنا إنه اهتم بمذهب الشيعة وما تفرع عنه بخاصة من مذاهب مغالية ، فكتب عن « النصيرية » في دائرة المعارف الإسلامية ، و « ثبت مراجع عن النصيرية » سنة ١٩٣٩ (نشر في « الكتاب التذكارى المهدي إلى ر . ديسو) و « ثبت مراجع عن القرامطة » و « الأسس الشيعية لأسرة بنى الفرات » (نشر في الكتاب التذكارى المهدي إلى جودفروا دي موميين ، القاهرة سنة ١٩٣٥) .

وشمل خصوصاً بالسيدة « فاطمة » بنت الرسول فكتب عن مكانتها عند الشيعة في كتاب « إيرانوس » السنوى ج ٥ سنة ١٩٣٨-١٩٣٩ ، وعن « المباهلة في المدينة و فاطمة » (باريس سنة ١٩٥٥) .



وكان شغله الشاغل في السنوات الأخيرة هو بأهل الكهف . فبعد أن ألقى عنهم بحثاً في مؤتمر المستشرقين العشرين المنعقد في بروكسل في سبتمبر سنة ١٩٣٨ (ونشر في أعمال المؤتمر سنة ١٩٤٠ ص ٣٠٢ - ص ٣٠٣) عاد إليهم في سنة ١٩٥٠ في السفر المهدي إلى بيترز Peeters (سنة ١٩٥٠ ج ٢ ص ٢٤٥ - ٢٦٠) ، ثم كتب بحثاً جامعاً عن أهل الكهف نشر في « مجلة الدراسات الإسلامية » (سنة ١٩٥٥ ص ٥٩ - ١١٢ مع ١٤ لوحة) وفي آخر عدد منها في سنة ١٩٦٢ ، استوعب فيه قصة أهل الكهف في الإسلام والمسيحية وجمع وثائق عنها وصوراً وآثاراً .



بقى جانبان في فكر ماسينيون لا نستطيع إلا أن نشير إليهما بإيجاز هاهنا . الأول هو دراسة تراث العرب العلمى ، وقد كتب عنه فصلاً في كتاب « تاريخ العلم » الذى أصدره الناشر : « المطابع الجامعية الفرنسية » سنة ١٩٥٧ . وكان آخر بحث تلقيناه منه قبيل وفاته بأيام قليلة هو عن « غيوم ماجلان واكتشاف العرب لها » وفيه أثبت أن العرب قد عرفوا غيوم ماجلان ، وهى الكواكب التى اهتمت بها ماجلان لما دخل المحيط

المهادى ، وبواسطتها استطاع أن يتم دورته حول الأرض ، والملاحون العرب قد إكتشفوها من قبله بزمان طويل وكانوا يهتدون بها فى الملاحة ويسمونها « البقر » .

أما الجانب الآخر فهو دراسة الأحوال الإجتماعية والأنظمة الاجتماعية فى العالم الإسلامى على مر العصور ، وكانت هذه الدراسة موضوع محاضراته فى الكوليج دى فرانس طوال خمسة وثلاثين عاما ، بيد أنه لم ينشر هذه المحاضرات ، لأنه لم يكن يكتبها بل يلقيها إلقاء مستندا إلى مذكرات قليلة متناثرة ، وحتى لو كانت قد أخذت بالاختزال لما أمكن نشرها على حالها لأنه كان دائم الاستطراد ، خصوصا وقد كان له من أسفاره التى لا تعد ولا تحصى وتجاربه العديدة فى العالم الإسلامى مادة خصبة لا تنفد ، ولا شك فى أنه أكبر عالم رحالة فى هذا العصر . وكان فى الوقت نفسه يهتم بقضايا الساعة والدعوة إلى التسامح والإخاء بين الأديان وبين الشعوب ، إهتماما ربما يأسف له الذين كانوا يبتغون منه أن يتوفر على إنجاز الأبحاث العديدة التى رسم خطوطها أو جمع موادها ولم يحرر دساتيرها .

ولكنه كان موفور النشاط والحيوية إلى أقصى حد ، شاعرا بأن له رسالة روحية تقتضى الحركة إلى جانب الهدوء فى الدراسة .

وظل على هذه الحال من الحيوية والبحث والحركة حتى توفى فى ٣١ أكتوبر سنة ١٩٦٢ .

ولعله لم يكن يردد فى لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين اللتين كان يرددتهما فى حياته باستمرار ، متأثرا فى هذا بصديق حياته الروحية ، الخلاج : « لن يجبرنى من الله أحد » (سورة الجن آية ٢٢) ، « يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق » (سورة الشورى آية ٤٢) — ألم يكن الخلاج يردد هذه الآية الأخيرة فى أوج لحظات عمره ، أعنى فى لحظة الاستشهاد فى سبيل الحق ؟

فہرست کتاب

صفحة	تصدير عام	لويس ماسينيون : حياته وأعماله
ج — هـ
و — ز

سلاحه الفارسی والبراکبر الرومیه

لایسلازم فی ایران

لوی ماسینیون

استهلال : ٣ - ٦

المداين والكوفة (٣ - ٤) ، كيف يدرس سلمان (٤ - ٦)

١ - خلاصة السيرة التقليدية ، عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية ٧ - ٢

٢ - تحليل « خبر سلمان » انخاص بإسلامه ١٣ - ١

حديث « سلمان منا أهل البيت » ١٦ - ٢٠

العبارة « كرديد ونكرديد » ٢٠ - ٢٢

٣ - وفاة سلمان بالمداين ؛ دعوى مجيئه العراق حليفاً لبني عبد القيس ٢١ - ٢٩

الإستاد السلمي (لنقابات الحرف وبض الطرق الدينية) ٢٩ - ٣١

٤ - الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ؛ دوره فيما بعد مع

على - نظرات الغنوصية الشيعية في السين ، بإزاء الميم والعين ٣٣ - ٤٢

خاتمة ٤٢ - ٤٦

٥ - ملحق رقم ١ : خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الفلاة السماء ٥٠ - ٥٨

« السلمانية » أو « السينية » ٤٧ - ٥٠

ملحق رقم ٢ : إشارات إلى المصادر:

١ - تصنيف المصادر ٥١ - ٥٤

ب - كتب باللغات المرقية ٥٤ - ٥٧

ج - كتب باللغات الأوربية ٥٧ - ٥٨

المنحى الشخصى لحياة الخلاج

شرح الصوفية فى الاسلام

للى ماسينيون

صفحة

فكرة المنحى الشخصى	٦٣ — ٦١
الحلاج :	٧٨ — ٦٣

مولده وتنشئته (٦٣ — ٥٤) ؛ زواجه (٦٥) ؛ حجته الأولى (٦٤ — ٦٥) ؛ عودته إلى الأهواز وبدء وعظه (٦٦ — ٦٧) ؛ الرحلة إلى خراسان والمود إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد ؛ (٦٧) الحجة الثانية (٦٧) ؛ رحلته الكبيرة الثانية (٦٨) ؛ الحجة الثالثة والأخيرة (٦٨ — ٦٩) ؛ تطوره الروحى بعد هذه الحجة (٦٩ — ٧٠) ؛ حلة ابن داود ونجاة الحلاج منها (٧٠) ؛ أتباع الحلاج (٧١) ؛ إثارة قضية الحلاج مرة أخرى والقبض عليه (٧١ — ٧٢) ؛ كيف تصور الحلاج رسالته (٧٢ — ٧٥) ؛ محاكمة الحلاج (٧٥ — ٧٧) ؛ إعدامه (٧٧ — ٧٨)

أشخاص مأساة الحلاج :	٧٨ — ٨٠
حامد المباس (٧٧ — ٧٨) ؛ مؤنس الفحل (٧٩) ؛ القاضي أبو عمر (٨٠) الخليفة المقتدر (٨٠) ؛ الوزير ابن عيسى (٨٠)	

شهود هذه المأساة :	٨٠ — ٨٣
--------------------	---------

عيسى الدينورى وأبو المباس بن عبد العزيز والطوفى القارىء والفلاسى وقاد وأبو الحسن البلخى وإبراهيم بن فائق وهيكى (٨٠ — ٨١) ؛ ابن عطاء (٨١) ؛ الشبل (٨١ — ٨٢) ؛ ابن خفيف (٨٢) ؛ نصر القشورى الحاجب (٨٢) ؛ الحلاج فى جلالة الاستشهاد (٨٢ — ٨٣)

منحى حياة الحلاج	٨٣ — ٩١
------------------	---------

فى حياته (٨٣ — ٨٤) ؛ بعد مماته (٨٤ — ٨٨) ؛ خطوط الأسانيد الخلاجية (٨٥ — ٨٧) ؛ المطار والحلاج (٨٦) ؛ الحلاج عند الآتراك (٨٦ — ٨٧) ؛ المدارس الكلامية والحلاج (٨٧ — ٨٨) ؛ السهروردى وابن سبعين فى نظرها إلى الحلاج (٨٨) ، أسطورة الحلاج الشعبية (٨٨) ؛ حافظ الشيرازى والحلاج (٨٩) ، النموذج الصوفى للحلاج (٨٩ — ٩١) ؛ الحلاج والمسيح (٩١)

السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي لهزرى كوربان

صفحة

استهلال	٩٥ — ٩٦
١ — حياته ومؤلفاته	٩٦ — ١٠٣
٢ — المقالات الميتافيزيقية والمقالات في صورة أمثال	١٠٤ — ١١٤
٣ — التوحيد	١١٤ — ١٣٢
ظاهرة التفسير (١١٤ — ١١٦) ، الحكاية والأمثال (١١٧ — ١١٩) ، درجات الحكمة النظرية (١١٩ — ١٢٠) ، مراتب التوحيد (١٢١ — ١٢٢) ، الصلة بين السهروردي والحلاج (١٢٢ — ١٣٠) القرية القريبة. (١٢٥ — ١٢٧) ، الاتحاد الصوفي (١٢٧ — ١٢٨) ، القلب (١٣٨ — ١٢٩)	
مأساة السهروردي	١٣٠ — ١٣٢
مراجع	١٣٣ — ١٣٥

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل »

للسهروردي

استهلال	١٣٦ — ١٣٧
ترجمة الرسالة وشرحها	١٤٠ — ١٥٦

ملحق

المباهلة بين النبي ونصاري نجران

في سنة ١٠ هـ بالمدينة

للوى ماسينيون

كيفية الأداء ١٥٩ — ١٦١

١ — الأمل القرآني والاستناد	٢ — استناد الرواية	...
٣ — موجز الرواية	٤ — الدور الاقتصادي لجران والتطور السياسي لني الحارث	...
٥ — الرمزية الدينية	٦ — تحليل كتاب المباهلة للشلمعانى	١٧٧ — ١٨٠
٧ — تحليل الفصل الخاص بالمباهلة في الطقوس النصرانية	٨ — مراجع	١٨٠ — ١٨٢

سلمان الفارسي
والبواكير الروحية للإسلام
في إيران

استهلال

المدائن والكوفة : كيف يدرس سلمان

على الشاطئ الشرقي من نهر دجلة ، وفي خصلة من منعطفاته وهو ينحدر صوب بغداد ، ينبثق دفعة واحدة على ارتفاع ثلاثين متراً القبو الوحيد الباقي من قصر طيشفون ، وهي العاصمة التي بلغت من العمر ألف سنة ، وكانت وريثة بابل : وهذا القبو هو « طاق كسرى » ؛ ثم لا يلبث المرء أن يكتشف ناحية الشمال الشرقي بعد قرية حذيفة^(١) قبراً صغيراً أيضاً تحت قدميها ، هو قبر سلمان الطاهر ، سلمان باك^(٢) . وقد قامت بعثة ألمانية بحفائر في هذه المنطقة العامرة بالأطلال ؛ ومررت أنا إلى جوار المنطقة ثلاث مرات في السنوات ١٩٠٧ ، ١٩٠٨ ، ١٩٢٧ ؛ وأثار دهشتي ما هنالك من تباين تاريخي بين هذين الأثرين : القبو العالي والقبر المظمور ، فتلمست الوسائل إلى البحث عن أسطورة سلمان وشخصيته الحقيقية ، بحثاً أود اليوم أن أعرض عليكم اتجاهه العام ، وأن أسجل نتائجه الأولى^(٣) .

يطلق على المدينتين الشقيقتين : طيشفون في الشرق وسلوقية في الغرب ، اسم واحد في تاريخ الإسلام ، هو المدائن . وهاتان المدينتان قد ورثتا منذ ألفي سنة المدينتين السكldrانييتين : أوبى وأكشك . والباحثون حتى اليوم كما بين اشتريك^(٤) لم يوجهوا عناية كافية إلى أهمية الاستيلاء على المدائن سنة ١٥ هـ = ٦٣٦ م بالنسبة إلى الدولة الإسلامية الناشئة . فلقد كانت عاصمة الشرق الفارسي كله ، وكانت تعدل في حضارتها منافستها البيزنطية ، أعنى القسطنطينية التي لم يستول عليها المسلمون إلا بعد ذلك بثمانية قرون . وكان لها — وهي في هذا تشبه القسطنطينية ورومة — سبع ضواح : في الغرب دَرَزِيْجَان وبَهْرَ سِير وجُنْدِيسَابُور (كوكه ، في ناحية مظلم ساباط) المتصلة بنهر الملك — وفي الشرق أسفانبر ورومية ، ومن

(١) اسم أحد صحابة الرسول وصديق لسلمان ، وقد دفن هناك (واسمها في لغة أهلها الآن : حديث)

(٢) [« باك » كلمة فارسية معناها : الطاهر] .

(٣) محاضرة أقيمت على « جماعة الدراسات الإيرانية » (متحف جييه) Société des études

(Iranianes (Musée Guimet) في ٣٠ مايو سنة ١٩٣٣ .

(٤) في « دائرة المعارف الإسلامية » سنة ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٨٠ — ص ٨٧ .

المحتمل كذلك نونيافاذ وكُر دافاذ . وكانت أيضاً رأس الجسر الوحيد صوب فارس وآسيا العليا ، والمركز الإدارى للإمبراطورية الساسانية ، والوطن الرئيسى للهجرة الفهلوية القديمة ، والمركز الدينى للبطاركة النسطوريين والمناويين ولرؤساء الجالية اليهودية ، والعاصمة المالية والعلمية لبلاد الشرق ؛ والنقود التى كانت تضرب فيها كانت تحمل مجرد اسم « بابا » أو « الباب » (١) ، كما أن استانبول ستدعى من بعدها باسم « الباب العالى » العثمانى ، وكذلك كانت بابل قبلها ، سالفتهما المنذرة ، تدعى بهذا الاسم : « باب - ايل » أى « باب (الله) » .

ومن ثم صارت المدائن « باب » الأبحاد الفارسية فى نظر غزاتها العرب الذين ظلوا مخلصين لجوهم الأصلى ، فاعتصموا بمعسكرهم فى الكوفة ، على حافة الصحراء ؛ وكان لابد من مرور أكثر من مائة عام قبل أن تندثر المدائن نتيجة لإنشاء بغداد ؛ وفى خلال تلك الفترة كانت تغذى الكوفة بصناعاتها وطرائق تفكيرها فضلاً عن كنوزها ومحصولاتها ، مما كان يصل إلى القبائل العربية فى الكوفة بإرسالها « الموالى » من الفرس وقد صاروا مسلمين . وسلمان ، الذى كان أول فارسى اعتنق الإسلام ، يروى عنه أنه عاد إلى المدائن ليموت فيها ، حيث قبره المتواضع يذكر الزوار الشيعة القادمين للدعاء والتبرك بمبصره المزدوج ، أعنى كونه أول مؤمن (فارسى) وأول مبشر بالزعة الروحية فى الإسلام ، كانه « الباب » ، حتى إن إخلاصه فى صحبة الرسول قد جعله خليفاً — فى الإسلام الناشئ — بأن يناديه زائر قبره قائلاً : « اسأَل الله الذى خَصَّكَ بصدق الدين . . . أن يُحييَنى حيا تَكَ ويميتنى مماتَكَ . إنكَ لم تَنكُثْ عَهْداً » (٢) .

وتاريخ القرن الأول الهجرى لم يتضح بعد إلا على نحو ناقص ، فالنسل التاريخى فيه ينطوى على كثير من المتناقضات — خصوصاً فى السنتين ٣٦ ، ٣٧ — التى يحول الفقر فى المصادر الأجنبية المستقلة دون حلها . وإذا ما انتقلنا إلى دراسة التراجم ، كما هى فى الحال هنا بالنسبة إلى سلمان ، وجدناها تنحلل بين أيدينا كما تنحلل الكتيب إلى ذرات من الرمل الدقيق ؛

(١) والصلب الحقيقى « عند المسيحيين » وهو الذى أخذ من القدس ، قد بقى فيها غنيمة طوان حس عشرة سنة (٦١٤ — ٦٢٩) .

(٢) دعوة الروار كما يروىها المجلسى فى « بحار الأنور » ج ٢١ ص ٢٩٩ س ٣٦ — س ٣٧ .

فما هي إلا حكايات متناثرة هزيلة ، وأحاديث تنسب إلى هذا الشاهد المباشر أو ذاك بسلسلة من « الأسانيد » المتفاوتة في الثقة ؛ ومضمونها ينطوى غالباً ، تحت مظهر ساذج ، على تحريفات مقصودة وعلى أشياء مستمدة من الأساطير الشعبية ؛ ولا نملك ، كما لاحظ فلّهوزن ، أى مقياس ثابت نستطيع إتباعه (مادامنا لا نملك مصدراً رئيسياً نتخذة دليلاً في بيان درجة الثقة به) — بل نضطر إلى الالتجاء إلى بعض المناهج غير المباشرة للتقريب. ولقد انتفع فلّهوزن وجولدنسيهر ولا ماس بالتوزيع الجغرافي للأحاديث فيما بين مدرسة المدينة ومدرسة العراق ومدرسة الشام ، مقدرين درجة الثقة بكل منها وفقاً للأهمية السياسية التي يوليها كل منها للحوادث التي توردها ، كما أن كيتاني وليثي دلاقيدا وبول قد طبقوا للنهج عينه ، مع فروق دقيقة شخصية فيما بينهم .

وهذا التوزيع الجغرافي للأحاديث الذي أوحى به ابن سعد يلوح أنه يدعو إلى تقسيم المدرسة العراقية : فإن البصرة قد تميزت عن الكوفة في عهد مبكر جداً . أما فيما يتصل بالتوزيع السياسي للأحاديث بين ما هو في جانب الأمويين وما هو في جانب الهاشميين — وهو توزيع لا يقوم إلا بطريقة عامة إجمالية بالنسبة إلى قرن واحد (السنوات من ٣٧ إلى ١٣٢هـ) — فإن في الالتجاء إلى فحص الأحاديث من حيث الفرق والمذاهب المبتدعة ما يسمح بتبين مراحل فيه ، وذلك بتقسيمها إلى أحاديث سنية (أولاً عند المرجئة) ، وأحاديث زيدية وأحاديث لبقية الفرق الإمامية. وهذه الطوائف الثلاث متمايزة كل التمايز؛ فالأحاديث السنية تستمر في نماء ، بطريقة تكاد تكون غير مشعور بها ، حتى بعد القرن الثالث ، بفضل دخول عناصر أجنبية فيها ؛ بينما الأحاديث الزيدية ، ثم على الخصوص الأحاديث الإمامية ، تفلق مجاميعها منذ الجيل الأول لأشياءها ؛ إنها « مغلقة » ، فهي إذاً تبين حداً للانتهاء بالنسبة إلى أحاديثها ، وحداً للابتداء بالنسبة إلى بعض أحاديثها الخاصة : وسنرى بيان هذا فيما يتعلق منها بسلطان .

أما فيما يتصل بالمدرسة العراقية في الكوفة ، وهي التي تمنينا هنا خصوصاً ، وتضم كل المحدثين الزيدية والإمامية ، فيمكن الرجوع إلى ما قبل العصر الذي بلغناه عن طريق المقياس الخاص بالفرق والمذاهب المبتدعة — والوصول إلى العصر الأول لسيادة بيوتات العرب في

هذا المصر من الجند الصاخبين (من ١٤ إلى ٣٧ هـ) : وذلك بتقسيم الرواة تبعاً لقبائلهم وأحلافهم مما لم يستطع الإسلام القضاء عليه في الحال ، وحيث اندمج الموالي منذ أول الأمر ؛ وعلى هذا النحو استطعنا أن نبرز الدور الذي قام به بنو عبد القيس في وضع سيرة سلمان .

وعندنا أن الأسطورة التي حيكت حول سلمان تتضمن عناصر قديمة تمكّن دراسة الفرق المبتدعة من ناحية ، والأحلاف القبلية من ناحية أخرى ، أن تفصلها وتؤرخها ، مما يبطل في نقط عديدة النقد الجارح الذي قام به هوروفنس ، ويدعو إلى تأييد الصحة التاريخية لشخصية سلمان .

موجز البحث

- ١ — خلاصة السيرة التقليدية لسلطان ؛ عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية .
- ٢ — تحليل «خبر سلمان» الخاص بإسلامه ؛ تحليل الحديث : «سلمان منا أهل البيت» ؛ — تحليل العبارة «كرديد ونكرديد» .
- ٣ — وفاة سلمان بالمدائن ؛ — دعوى مجيبه العراق حليفاً لبني عبد القيس ، الإسناد السلطاني .
- ٤ — الدور التاريخي لسلطان مع النبي فيما يختص بالوحي ، دوره فيما بعد مع علي — نظرات الفصوية الشيعية في السنين بازاء الميم والعين — خاتمة .
- ٥ — ملحقات : ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق المغالية المسماة «السلمانية» أو «السينية» ؛ ٢ — إشارات إلى المصادر .

١

خلاصة السيرة التقليدية : عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية :

جرى أهل السنة والشيعة معاً على عد سلمان الفارسي ، من بين كبار الصحابة ، ذامكانة خاصة : فهو أحد الثلاثة السابقين إلى الإسلام من غير العرب ، وهم سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلال الحبشي ؛ والصورة التقليدية لهذا «الأعجمي» ذات ملامح بارزة الرسوم . ولد في فارس ، وجذبه إلى المسيحية نزعة إلى الزهد حادة ، وتنقل وهو لا يزال في موجة الشباب ، من شيخ إلى شيخ ومن مدينة إلى مدينة ، مستهدفاً للنفي والرق ؛ وكل هذا ليس فقط من أجل أن يظفر بطريقة في الحياة أشد قساوة ، وبتوحيد خالص من نوع ما يبحث عنه الخفاء^(١) ، بل وأيضاً للاتصال برسول من رسل الله وُصف له ووجده أخيراً في محمد ، الذي قرب به إليه ؛ وهو الذي أشار عليه بحرب الخندق . وبقي بعد موته صاحب الصدوق لآل البيت ، أعني لأتباع علي ، والمدافع عن حقوقهم المشروعة المهضومة إلى أن توفي بالمدائن في العراق .

ويلوح من أول وهلة أن الوثائق الخاصة بحياته غير متجانسة . فتمت أولاً رواية طويلة متصلة تروى سيرته ، وخبر عن إسلامه . وبعد هذا لا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة تدور حول مسألتين جوهريتين : وثيقة الصلة بأهل البيت (حديث : «سلمان منا أهل البيت») ودفاعه السياسي عن أحقية علي (قوله : «كرديد ونكرديد») . وإذا أمعنا

(١) والمقدسي (« البدء » ، ج ٥ ، ص ١٢٧) يعده منهم .

النظر برزت لنا مشا كل أخرى ، أشار إليها من قبل كثير من المؤلفين المسلمين ، وبخاصة من الشيعة ، وحاولوا حلها على نحو ظاهر التلقيق . بينما نجد كليان هيوار من ناحية أخرى ينشر سنة ١٩٠٩ — ١٩١٣ ثلاث روايات لخبر سلمان ، انتهى منها إلى القول بعدم صحته من الناحية التاريخية ، بيد أنه أيد الخبر القائل بوجود سلمان في غزوة الخندق . وفي سنة ١٩٢٢ حاول هوروفتس في رسالة موجزة مركزة حادة ، أن يثبت أن أسطورة سلمان ليست إلا خرافة تولدت عن بحث إشتقاقى يتعلق باللفظ « خندق » ؛ وبدأ في هذا من أشياع النظرية التي قال بها ماكس ملر الذي حاول اكتشاف أصل الخرافات في «مرض اللغة» .

فيرى هوروفتس أن الاسم « سلمان » وجد في البدء في الأثبات غير الدقيقة التي وضعها المدافعون عن الإسلام وسجلوا فيها أسماء «الشهود السكتايين» ، من يهود ونصارى آمنوا برسالة النبي في أولها . وهذا الاسم المنسوب إلى فارسي بطريقة غامضة ، قد أفاد في تزويق حكاية غزوة الخندق ، وكلمة «خندق» — العربية منذ زمان قديم ، ولكنهما من أصل إيراني ، وتدل على حيلة حربية يقال إن منشأها فارسي — أوحى بالفكرة التي جعلت من سلمان «الفارسي» هذا ، الذي لم يكن يعرف عنه شيء ، مهندساً فارسياً ، ومزدكياً اعتنق الإسلام ، ومستشاراً خاصاً لمحمد ، وعن هذا الطريق صار مهيباً لأن يسجل في الثبت الشيعة بأسماء أول المدافعين الأول عن الهاشميين . وابتداء من هذا الفرض ، لم ير هوروفتس في بقية التفاصيل الخاصة بسيرة سلمان غير نتائج عن هذه الخرافة المتولدة عن الاشتقاق : فإن ذكر من بين من شاركوا في عملية المؤاخاة [بين المهاجرين والأنصار] ، فإنا هذا إلالتأيد كونه أحد الصحابة ، وإذا ذكر على أنه من بين المحاربين في العراق : في القادسية والمدائن والكوفة وبلنجر ، فإنا ذلك إلا بوصفه فارسياً . أما فيما يتصل بصلته الوثيقة بآل البيت ، وتبنيه فيهم كما يشهد بذلك مقدار ما كان يصرف له من عطاء من بيت المال في عهد عمر ، وتدخله في جانب على سنة ١١ هـ — فتلك إضافات شيعية للصورة الاشتقاقية الأولى . ولا شيء ثابت إذاً في كل هذه السيرة غير اسم «سلمان» ، وهو حرف عربي ، واسم معروف (١) ، اخترعت

(١) يقال إن الرسول أطلقه عليه . — «ويوم سلمان» عند العرب في الجاهلية سمي بهذا الاسم لبر لحير بين الكوفة والبصرة (ياقوت) ؛ «معجم البلدان» نسخة فستفيلد ج ٣ ص ١٢١ ؛ وهذا الاسم يطلق على بطون يمنية في قبائل مراد وهمدان وحى في نجران (الهمداني) ؛ «وصف جزيرة العرب» (تحت المادة) ؛ وكان الشاعر ابن سلمان أحد الأبناء (المستعربين الفرس) في اليمن . ويذكر على الأقل أربعة من الصحابة وثلاثة من التابعين بهذا الاسم . — قارن أيضاً اسم أحد الأديرة المسيحية بالقرب من دمشق .

له أولاً كنية^(١) (دون تقدير أن المولى ربما لاحق له فيها) ثم أضيف إليه من بعد ذلك اسم فارسي يسبقه ؛ والفرس الذين أسلموا هم الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل .

ولنبداً نحن بإيراد بعض الاعتراضات العامة على هذا النقد التاريخي ذي النزعة الاسمية : أولاً : إن التفسير الخرافي ، أو بالأحرى الفنوصي ، لشخصية ما ، لا يستبدل بواقعة إنسانية حقيقية شبحاً متأخراً غير حقيقي — ، بل هو يعبر عن حاجة اجتماعية إلى التفسير الكلي ، وعن رد فعلٍ غالباً ما يكون شبه مباشر ، عسريٍّ للواقعة الإنسانية التي تدعو إليه ؛ والتعبير المتناقض الذي يحاوله هذا التفسير ليس بطبعه باطلاً غير مقبول ؛

ثانياً : إن الخرافة القائمة على الاشتقاق لا يمكن أن تنشأ ، في حضارة ما ، إلا في مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوي ، وصورة سلمان قد وضعت في الإسلام العربي قبل هذه المرحلة .

ثالثاً : من الصحيح أن أسطورة سلمان قد نمت وحفظت خصوصاً بفضل عناية المسلمين الفرس ؛ لكنها تكونت وتحدت في صورة عربية أولاً في الكوفة ، ولم تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على العناية الشعبية الإيرانية إلا لأن ذكرى هذا المولى المعجى من صحابة الرسول قد بقيت ؛ أى أن صورة سلمان لم تختزع بواسطة الاندفاع الاشعوري للانتقام الشعبي العنصري عند الفرس .

ولنتقل الآن إلى التفاصيل .

لم يستطع نقد هوروفنس — لعل — أن يتجه إلى التنافر الجوهري بين هذا المزيج : « سلمان + الفارسي » : بين اسم عربي (ذى صبغة آرامية) ونسبة إيرانية ؛ وهذا من الغرابة الظاهرة بحيث لا يمكن أن يكون هذا المزيج قد صنع في عهد متقدم .

وبينما نجد أن بقية « الشاهدين » على نبوة الرسول ، كتابيين وغير كتابيين ، ومن عني الإخباريون بذكرهم حول شخصية النبي : بحيرا سرجيوس^(٢) ، وتميم الداري وغيرهما — يبدون محوطين بالغموض في صور باهته مشكوك فيها ، نرى أن لدينا سلسلتين ثابتتين

(١) أبو عبد الله .

(٢) ف . ناو ، في « موزيون » ، ج ٤٣ (سنة ١٩٣٠) — ص ٢٣٧ — ص ٢٤٠

تضعان صورة سلمان في الإطار التاريخي للمشاجرات « بين الصحابة » (١) : قدم المناقشات بين فرق الشيعة في الكوفة حول دوره الديني عند الرسول وعلى ، — ومحاولة ازدواج (٢) شخصيته (مما وافق عليه البخاري وأنكره ابن حبان) بين « سلمان الجهنى الإصفهاني » وهو رواية سُني من مدرسة المدينة، وسلمان (الْقَرَطِي الإصفهاني) المتصل بالأوساط الشيعية في مدرسة الكوفة والمدائن . أضف إلى هذا — على سبيل التذكيرة — المطالب التي تقدم بهامند مستهل القرن الثالث الهجري أعقاب مزعمون لأخي (٣) أولبنات (٤) سلمان — وقدم الزيارات إلى قبره في المدائن .

وفي مقابل هذا نرى ، كما سنعرف بعد ، أن نقد هوروفتس يلوح مقنعا في كثير من النقاط التفصيلية .

وقد استأنف ايقانوف — ونحن ندين له بمعرفة « أم الكتاب » ، وفيه نحتل الأسطورة الفنوصية لسلمان مكانة خاصة — فرض هوروفتس (دون أن يكون في هذا متأثراً به)

- (١) راجع العكبري ، في كتابي « مجموعة نصوص » Recueil سنة ١٩٢٩ ، ص ٢٢٠ س ١٢ ، حيث يجب ، تبعاً للقرآن (٤ : ٦٨) أن تقرأ : شجر ، لا سخر . قارن : ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ج ٣ ص ١٩ .
- (٢) يوسف المزني « تهذيب الكمال » ص ١١٢٩ : ابن حجر ، « الإصابة » تحت رقم ٣٧٧٩ الخزرجي ، « الخلاصة » تحت المادة .

(٣) مابداذ ، رئيس قبيلة بني فروخ (أبو نعيم) ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نصرته Dederling ص ٤) : وفي عهد المأمون ، أظهر خلفه في الجيل الرابع ، سبط غسان بن زاذان ، ورقة مزورة باعفائه من الخراج (منسوخة عن المعاهدة النجارية : أبو نعيم ، « الكتاب السابق » ، ص ٥٢ : « نفس الرحمن » لحسين ابن محمد التقى الطبرسي النوري ، ص ٤٤ — ص ٤٥) ، وكان يعيش في أرزن بالقرب من كازرون (راجع « فارسنامه ناصري » ج ٢ ص ٢٤٩ ، ص ٢٨٨ ، الذي يجعل الصوفي أبا اسحاق كازروني المتوفى سنة ٢٤٦ هـ من أوائل المسلمين من بين هذه الأسرة التي طلت مزدكية) . — وفيما يتعلق بالنسبة الروحية لمؤيد سلمان ، راجع همداني : « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩٣٢ ص ١٢٩ .

(٤) البنان في مصر وواحدة في أصفهان متزوجة ؛ تبعاً لقطن بن إبراهيم (المتوفى سنة ٢٦١) الذي عرف أيضاً عن طريق وهب ، ابن حفيد « ابن سلمان ، عبد الله » ، عهداً مزيفاً بالمسكينة (الخطيب البغدادي ، « تاريخ بغداد » طبعة القاهرة ، ج ١ ص ١٧٠ : وفي سنة ٥٣٠ هـ ادعى واعظ في أسعد آباد أنه من صلب سلمان (« نفس الرحمن » للطبرسي النوري ص ١٤٢) على زعم أن سلمان تزوج من مولاة كندية (بقية) ، كما في طبقات ابن سعد ، نشرة سناو ؛ أو صفوة ، كما يقول المشتري) . — لكن الأخبار القديمة ، وعليها جرى القلندرية ، تقول أن سلمان مات ليس فقط دون أن يتزوج ، بل وأيضاً وهو عار عن شهوة الجنس (« نفس الرحمن » ص ١٤٣) .

الخاص بالصيغة الإيرانية لتلك الأسطورة ، لكن على صورة أكثر تنوعاً وأدعى إلى القبول ؛ فالأمر لم يعد يتعلق باختراع منذ البدء ، بل بتعديلات ، ليست شعبية عنصرية ، بل دينية ذات أصل مانوي .

ولنوضح هذا . ليس من الممكن أن نعزو اختراع صورة سلمان لتأثير حضارى فارسى ، فى الكوفة التى لم تبدأ شوارعها تأخذ أسماء إيرانية إلا فى سنة ١٣٢ هـ لما أن غزاه جيش العباسيين الخراسانى ؛ والثورتان اللتان قام بهما الموالى فى سنة ٤٣ هـ وسنة ٦٧ هـ بالكوفة كانتا أيضاً ذواتى طابع عربى (يجب ألا ننسى أن اللغة الفارسية لم تبعث فى صورة أدبية وبفضل الشعبية إلا فى القرن الثالث) . بيد أن إسلام الحمراء ، وهى حاميات فارسية (أصبحت عربية فى الحيرة واليمن) ، فى سنة ١٤ وسنة ١٧ هـ ، واستيطانها الكوفة والبصرة (وربما المدائن أيضاً) وتقويتها بالموالى من أبناء السبائى الفارسية اللاتى أخذن فى عين التمر وجولاء (من سنة ١٢ إلى سنة ١٧ هـ) ، حينما يصبحون شباباً ، تقول إن هؤلاء كونوا وسطاً هجيناً ، فى الكوفة خصوصاً ، وفى هذا الوسط حدث غليان فكرى هو ما يسمى باسم الفنوص^(١) ، كان نتيجة للاتصال بالإسلام الناشئ المجدد للتوحيد الذى جاء به إبراهيم ، مثلاً حدث للمسيحية الناشئة فى بلاد الجليل . وإذا كان الفنوص قد ولد فى المسيحية من أصول سامرية ويونانية ، فقد نشأ فى الإسلام عن أصول مانوية ، أعنى آرامية وإيرانية . وفى كلتا الحالتين لم تكن المسألة مسألة محاولة توفيق عقلى بين فلسفة العلوم وبين اللاهوت — فذلك شئ متأخر — لكنها مسألة الإيمان الحار بمقيدة جديدة تقوم على الخوارق من جانب وسط ذى حضارة عريقة يتأمل الكون المحسوس — تحت ضوء عقائده الجديدة — من خلال المذخور المضى لأساطيره القديمة^(٢) .

(١) اقترح بلوشيه Blochet (« مجلة الدراسات الشرقية » RSO ج ٢) هذا اللفظ : غنوص gnose للدلالة على كل المذاهب المستورة الفارسية الإسلامية ؛ لكن الأولى تحديد مدلوله .

(٢) من ذا الذى كان فى الكوفة بمثابة « دوسيئوس » بالنسبة إلى هذا المبشر الأول ؟ يمكن أن يتجه التفكير إلى رشيد الهجرى ؛ بيد أننا لانعلم عنه إلا النبىء الضئيل ، ولا يرتبط بسلمان إلا بإسناد واحد ، ودوره كبات (عند النصيرية) ، والعناصر ذات الطابع الإيرانية الواضح فى أسطورة سلمان جاءت متأخرة : الأعياد الشمسية (نوروز . مهرجان : عند النصيرية) ، والأيام السعيدة والمشئومة فى الشهر (« نفس الرحمن » ، ص ١٣٦) .

وليس المجال هنا مجال بيان تكوين هذا العنوص الإسلامي ، ولا عرض الدور الأساسي الذي قامت به الشيعة في هذا التكوين ، أو توضيح ما أخذته السنة عنه بطريقة مستورة — من العقل الأول إلى النور الحمدي — إنما نريد هنا أن نسجل ، مع ايقانوف ، هذه الحقيقة وهي أن بعضا من ملامح يزدان [إله الخير في المانوية] ومن الإنسان الأول عند المانوية الشرقية ، قد انعكس على صورة سلمان التاريخية ، في ذلك الوسط المهجين لحرء الكوفة الذين علمهم أحلافهم العرب — من نعيم وعبد القيس — كيف يعرفون سلمان ويحبونه .

تحليل « خبر سلمان » الخاص بأسرته

« خبر سلمان » حديث مفرد الطول إن قورن بنظائره مما يتصل بغيره من الصحابة ؛ وهو قديم ، فحوالى سنة ١٥٠ — ١٨٥ هـ كان معروفاً بسمع أو ثمانى روايات مختلفة : رواية أبى إسحق السبيعي (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، وقد رمزنا له بالحرف : ا) وإسماعيل الشدى (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ورمزه : ب) وعبيد المكنيب (المتوفى سنة ١٤٠ هـ ؟ ورمزه : ح) ، وابن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠ هـ — ورمزه : د) ، وعبد الملك الخثعمي (المتوفى سنة ١٨٠ هـ — ورمزه : هـ) ، وسيار العنزي (المتوفى سنة ١٩٩ هـ — ورمزه : و) ، وعلى بن مهزيار (المتوفى سنة ٢١٠ هـ — ورمزه : ز) (١) .

سلمان أصله من فارس من أسرة نبيلة من أساورة فارس (ا ، ب) (٢) أو من دهاقين جسى بالقرب من إصفهان (ح ، د ، و) ؛ ولد في رامهرمز (في قول عوف الأعرابي المتوفى سنة ١٤٦ هـ) (٣) أو في أرزن قرب كلزرون ، ونشأ على دين المردكية (٤) باسم مابه بن بودخشان (في قول ابن منده) (٥) أو روزه ابن مرزبان (٦) — ثم اعتنق المسيحية بعد رحلة أوزيرة أو صيد (مع أحد الأمراء : ب) ، سمع في أثنائها إما تراتيل في إحدى الكنائس

(١) ١ . حافظ الأصفهاني ورقة رقم ١٧٥ (الرواية أصلية ؟) وابن سعد ج ٢ في ١ ص ٨٨ (موسمة ؛ ترجمة هيوار في ١ ص ٨ — ١٠) ؛ ب . الصبرى ، تفسير القرآن ج ١ ص ٢٤٤ ؛ ترجمة هيوار ، في ٢ ص ٥ — ٩ — ج . أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نسخة دبيرج ، ٥ ، والمزى ، الموضع المذكور — د . الخطيب العدادى ، تاريخ بغداد ج ١ ص ١٦٤ ص ١٦٩ ؛ اختلاف في الرواية عند الحسين الطبرسي النورى ، « نفس الرحمن » ص ١٢ ، ترجمة هيوار في ١ ص ٣ — ٨ — ه . رواه التلمكبرى ، ورد في « نفس الرحمن » ص ٢٤ — و . رواه ابن منده ، وورد في : أبو نعيم : « ذكر أخبار إصفهان » ٥٠ — ٥١ ، والمزى ، للموضع المذكور — ز . مقتبسات واردة في ابن بابويه « العيبة » ٩٦ — ٩٩ .

(٢) أساورة سابور (الطبرى ج ١ ص ١٧٧٩) .

(٣) حافظ الإصفهاني : « سير الأسلاف » مخطوطة بارس برقم ٢٠١٢ ورقة ٧٥ ب — ١٧٧

(٤) أو كان موحداً منذ ميلاده بمعجزة إلهية (تورننج Thorning ص ٨٦) .

(٥) المزى : الموضع المذكور .

(٦) عند الصرية ؟ وابن بابويه يذكر هذا الاسم (« صباح الخير » ؛ « ما به » = « شراً

معيذاً ») .

أومواعظ راهب في صومعة (١)، فأعجب بها. وعزم على أن يحيا حياة ديرانية، وأن يمتنع عن اللحوم التي يذبحها المزدكية (٢) (أوالتي تذبح بعد تعذيبها، ح) وعن الخمر — فهاجروا وتنقل من مدينة إلى مدينة نازلا عند شيوخ الزهد. وهذه المدن هي إما: مدينة مجهولة وحمص والقدس (١)، أو: دمشق والموصل ونصيبين وعمورية (٢، هـ)، أو: أنطاكية والإسكندرية (ز). ثم غادر المدينة الأخيرة لما أن علم بقرب ظهور نبي «في أرض تيماء» (١). بيد أن أدلاءه في الطريق وكانوا من الأعراب (١)؛ ويحدهم أو يفيقون لأنهم من بني كلب (خانوه وباعوه عبداً، إمامي وادي القرى أولا) (إلى يهودى: ز) أو من بعدنى يثرب (قبل أو بعد السنة الأولى للهجرة) إلى يهودى من بني قريظة (عنان بن الأشمل) (٣) أو إلى امرأة (بعد هذا اليهودى) من قبيلة جُهينة (ب) أو سَلَسِم (ح) أو من الأنصار (خليصة، ابنة أحد أحلاف بني النجار)، قام بحراسة أعناقها (٤). فلما سمع بمحمد ذهب إليه، إمامي مكة: دلته امرأة عجوز من أصفهان (٥)، أو في قُباء (قرب المدينة) فتعرف فيه العلامات الشخصية الثلاث التي كان يبحث عنها: رفضه الصدقة لنفسه (كان لا يستخدم لما كله الخاص ما يُتصدق به لغذاء جماعته)، قبول الهدايا الشخصية لما كله الخاص، ووجود خاتم النبوة عليه، وهو قطعة لحم ناتئة على غُضروف الكتف الأيمن — وتنتهي هذه الرواية بالمكاتبة: أَعْتَقَ سَلَمَانُ نَظِيرَ غَرَسٍ ثَلَاثَةَ وَدِيَّةٍ مِنَ النَّخْلِ لِسَيِّدِهِ وَأَرْبَعِينَ أَوْقِيَّةً مِنَ الذَّهَبِ؛ واشترك في دفع هذه الفدية إخوانه في الدين الجديد (قدم منها سعد بن عبادَةَ ٦٠ ودية).

فإذا قارنا روايات هذا الخبر السبع هذه وجدنا أن بعض التعديلات الخفيفة، البارعة، تكفي لتبديل بعض الأخبار، مع بقاء الإطار العام سليماً في مجموعته؛ — فسرد

(١) لم يذكر هنا لفظ «فارقليط»؛ وهذه صياغة قديمة جديدة بالتسجيل. وأكل أستاذنا الأول للصدقة سرا يذكرنا بتورميدا Turmeda.

(٢) يدهش هوار من هذه الواقعة، ولكنه يفسر بهذا أن الإسلام قد وضع هذه القاعدة، ويول Buhl يذكر ذلك، منذ دخوله البحرين (أبو يوسف، «الحراج»، ترجمة فانيان Fagnan، ص ١٩٨ — ص ٢٠٠، «طبقات» ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١٩ س ٨).

(٣) أبو نعيم: ذكر أخبار أصفهان ص ٥٢.

(٤) السكاردوني (المتوفى سنة ٧٥٨، ورد في «المنتقى»: أو رده «نفس الرحمن»، ٢٣)؛ تورنتج، ٨٧؛ والحصبي يقول عنها إنها يهودية ملعونة («نفس الرحمن» ص ٢٣).

(٥) أبو نعيم، ٧٦.

مشايخ سلمان في الزهد (وعددهم يزيد من ثلاثة إلى عشرة) قصد به تارة إلى أن يكون بمثابة ترتيب تصاعدي يفضي بسلمان إلى أن يكون على اتصال مباشر برصى المسيح أو بالمسيح نفسه (في تجليه له في المدينة) — وطوراً إلى ملء الفترة (من ٢٥٠ إلى ٥٠٠ سنة) ما بين المسيح ومحمد ، مما يجعل من سلمان معمرًا معاصراً لسكليهما . وإذا كان قد حدث حقاً أن أحد الأرقاء (رقيق ؛ أو قنّى) ^(١) ، قدم إلى النبي هدية ، فإنها إما أن تكون نتيجة بيع حطب محتطب أو دراهم مقتصدة أو ثمر ملتقط . ومسألة نجاة روح آخر مشايخ سلمان من الزهاد قد أبدى السدي والخثعمي رأيهما فيها بالإيجاب ، بينما أجاب عنها السبيعي سلباً (١) . — والعنصر المشترك الوحيد الذي بقي كما هو في كل الروايات (بغض النظر عن مسألة خاتم النبوة) ، هو التعارض بين الهدية والصدقة . وهو تعارض شائق لقدمه ، وفضلاً عن هذا فعمله ليس شيئاً آخر غير صورة أولية للاعتراضات الخاصة بالزهد مما وجهه أبوذر [الفقاري] ضد عثمان ؛ وعلى كل حال فهذا التعارض يحل المعنى « المقاري » الذي كانت الكلمة « صدقة » قد اتخذته فعلاً أيام عثمان وفي الدعاوى التي أثيرت بين آل علي ^(٢) : مما ضايق كثيراً من الشراح الشيعة ^(٣) .

وبعد إعتاق سلمان ، كيف أمكن ضمه ، وهو غير عربي ، إلى الجماعة الناشئة في المدينة ؟ مادام قد أعتقته جماعة ، فكان يجب أن يكون معتقاً لجميع الذين أسهموا في هذا العمل ؛ ومع هذا فقد عرف فيما بعد على أنه معتق شخصي ^(٤) للنبي . وحل هذه الصعوبة ،

(١) « نفس الرحمن » ١٧ ، ٢٢ .

(٢) الهدية (وخصوصاً التي) شيء نبيل ، أما الصدقة فشيء دني . ثم إن اللفظ « صدقة » قد اتخذ المعنى غير السوي وهو « رأس مال عقاري للأسرة » . والصدقة المشتركة لآل علي أثار كثيراً من المنازعات والقضايا في سنة ٩٠ هـ (ابن عساكر ج ٥ ص ٤٦٠) وسنة ١١٣ هـ (الطبري عن سنة ١٢١ ؛ راجع الكشي ص ١٨٨ ؛ لامانس Lammens : « فاطمة » Fatima ص ١٠٠ تعليق ٤ و ص ١١١ تعليق ١) ، فضلاً عما حدث بالنسبة إلى فذك ؛ وكان لدخل آل علي ، منذ القرن الثالث ، أربعة موارد : ٧ حيطان (بساتين) بالمدينة (وقف أهل) ، ٤ لأقطاعات (ياقوت ، معجم البلدان » ج ٣ ص ٩٠٦ ، ج ٤ ص ١٠٣٩) ، والمطاه من بيت المال ، والهبات التي يقوم عليها الصيافة (وأما بسبيل تحضير مبحث في هذا) .

(٤) الكليني : « الكافي » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ ؛ « نفس الرحمن » ص ١٠ — ١١ ؛ راجع أيضاً كيتاني ، ج ٥ ص ٢٨٩ ، ابن طائوس ، « الطرائف » ص ٧٩ . وقارن السورة رقم ٣٦ : ٢٠ . (٤) فيما يتصل بالولاء ، راجع لامانس « معاوية » Moawia ، ج ١ ص ٢٥٦ — ص ٢٥٧ ، الاستيعاب ج ٢ ص ٤٣٧ .

جعلوه يشارك بالمدينة في عملية « المؤاخاة » التي أُورِخى فيها — قبل بدر — بين المهاجرين ، واحداً بعد واحد ، وبين مضيفيهم من الأنصار . فلن صار « أخاً » ؟

١ — لأبي الدرداء عويمر الأنصاري^(١) ، أو لحذيفة وهو مهاجر حليف للأنصار قد اختار الأنصار^(٢) ، وفي كاتنا الحالتين يكون سلمان قد عد من بين المهاجرين ويكون قد عرف الرسول في مكة قبل السنة الأولى للهجرة ، اللهم إلا إذا كان للفظ « مهاجر » هاهنا ، بالنسبة إلى هذا الأجنبي ، المعنى المعروف في جنوب الجزيرة : « من صار من أهل المدن » (هنا ، هجر = المدينة ؛ — ولا أجروا على التفكير هنا في الكلمة السريانية : مَهْجَر = متخذ للإسلام^(٣) —) ؟

٢ — لأحد المهاجرين : أبي ذر الغفاري^(٤) أو للقداد حليف بني زهرة^(٥) ؟ وعلى هذا يكون سلمان قد وضع في نطاق قبيلة جهينة بالمدينة ، وقد كان فيها عبداً . وهذا الاختلاف لا يقتضي بالضرورة ، كما ظن هوروفتس ، أن سلمان لم يشترك في عملية المؤاخاة ؛ فالزهرى الذي يشايحه هوروفتس هنا في هذه المسألة ، كان عاملاً مانحوراً للأمويين ، وكان يهيمه أن يضم من قيمة شاهد يمجده الناثرون من الشيعة ، وذلك بتأخير تاريخ إسلامه إلى ما بعد موقعة بدر ، وإطالة وقت إعتاقه بحيث يدخله مباشرة ضمن الجماعة على أنه معتق للنبي ، وذلك في سنة ٥ هجرية .

محدث « سلمان منا أهل البيت »

تقوم فكرة وثيقة صلة سلمان بالنبي وأهل بيته — إبان حياة سلمان — على هذا الحديث : « سلمان منا أهل البيت »^(٦) ، إلى جانب بعض حكايات ليست بذات أهمية .

(١) رأى أهل السنة (البخاري) . « طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠ .

(٢) ابن عيينة (« طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠)

(٣) حرفياً : صار ابن هاجر : ف. ناو : « العرب المسيحيون » سنة ١٩٣٣ ص ١٢٩ —

F. Nau: Les arabes chrétiens

(٤) رأى كتب الباقية ، ورأى الكليني .

(٥) رأى العلامة والإسماعيلية (نفس الرحمن » ، ٨٦) .

(٦) أهل البيت في سورة ٣٣ : آية ٣٣ = زوجات الرسول (لامانس ، « فاطمة » ٩٩) ؛

لكن في التصدي ، آل = أهل = ذرية ؛ وفيما يخص بالصدقة التي كانوا يعيشون منها ، كان أهل البيت = مائة من الأوراد تقريباً : الرواحات والعبيد ، ولكن أيضاً آله ومولاه المحررين .

وهذا الحديث يرويه المحدثون من أهل السنة على أن الرسول نطق به سنة ٥ هـ أثناء غزوة الخندق؛ وذلك أن الرسول قد أنهى المنافسة بين المهاجرين والأنصار، وقد تنازعوا سلمان، بأن ألحقه بمواليه الشخصيين (ومعنى هذا أنه لم يكن بعد مولى له؟). والحديث يقوم على رواية واحدة لراو من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف اليشكري (توفى سنة ٨٩ هـ) ولم يعترف به («ويقال») ابن هشام والواقدي بوضوح^(١). والمناسبة التي أتى بها ابن كثير غير كافية، فهي تعلقة متخيلة للتخفيف من معنى هذه الكلمة المشهورة. والحق أننا لو عينا بجمع الاقتباسات الأقدم عهداً، لشاهدنا أن هذه الكلمة مأخوذة عن عبارة مسهية تلخص شمائل سلمان في أربعة فروع، وهي عبارة لا يمكن أن تكون قد قيلت إلا بعد موت سلمان، ووضعت على لسان أحد الأئمة: علي أو باقر. وهما هي ذي:

(١) سلمان «امرؤنا وإيلنا أهل البيت: (٢) ومن لكم بمثل لقمان الحكيم! (وفي روايات نادرة يستبدل بها: (٢) وكان بحراً لا ينزف ولا يدرك ما عنده)؛ (٣) علم العلم الأول والعلم الآخر (في بعض الروايات: أدرك علم الأولين والآخرين) (ويوجد بدلا منها أحياناً: (٣) أدرك علم الأول وعلم الآخر — أو (٣) وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر: (٤) والجنة تشاق إليه كل يوم خمس مرات» (٢).

والحديث هنا له تمام معناه وقوته: فالمألة هنا مسألة تقويم ما فعله سلمان. بنوع من التبنى، الشخصى لا القبلى، أو بالأحرى بنوع من التنصيب والتولية، ونعنى بما فعله ما كتبه من توجيهات مذهبية أو تنبؤات منسوبة إليه، أو أقوال شفوية تتعلق بالتفسير. والحديث على هذه الصورة المركبة) ونحب ألا نظن أن الصورة الاسطورية لعبارة ما هي الا حق بأن تكون الاقدم) — مجده عند الضحّاك بن مزاحم الهلالى (المتوفى سنة ١٠٥ هـ: ١ + ٢ + ٣) (٣) وعند أبي حرب، ابن القاضى أبى الاسود الدؤلى (بنفس المقدار) وكذلك عند ابن جريج (المتوفى سنة ١٥٠ هـ وأبى البختري: ١ + ٢ + ٣) (٤). هذا فضلاً عن الشيعة المعتدلين:

(١) ابن هشام، ذكره السهيلي، ج ٢ ص ١٩١: «نفس الرحمن»، ٣٦.

(٢) أضيف هما (٤)، وهو لا يوجد إلا في «سياحة نامه» لأوليا شى (أورده تورنيج، ٨٧).

لأن ١ + ٢ + ٣ = النص التقليدى لصيغ النقابات.

(٣) أورده الضحّاك عن زبال بن صبره الهلالى (المزى، الموضع المذكور: قبل أبى حرب).

(٤) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦١: حافظ الأصفهاني، ورقة ٧٧ أ.

زاراة (المتوفى سنة ١٤٨: ٣+٢+١، وفي صورة مشروحة عند الخنعمى المتوفى سنة ١٨٠)،
 وحرير (٣) وإبراهيم الثقفى (المتوفى سنة ٢٨٣، كما ورد فى كتاب « الفارات »: ١+٢)؛
 والمتطرفين: للفضل (المتوفى سنة ١٧٠: ٢+٣) والبرى (المتوفى سنة ٢١٠، ٢+١+٢).
 وهم يذكرون جميعاً أنهم نقلوه عن أصبغ (١+٢+٣) والخارث (١+٢+٣) (١).
 وكل اختلاف فى الروايات هنا مصبوغ بفرض خاص ذى مدلول مذهبي. — فنلا:
 (٣) « العلم الأول والآخِر » = الماضى + المستقبل — ، أو تنزيل + تأويل ، ولكن
 « علم الأوائل والأواخر » = الأخطاء القديمة (الإسرائيلىة) والأمثال المحمدية ، — « علم
 الأول والآخِر » = علم محمد وعلى (المعنى السيني) فى رأى حرير والفضل. — (٢)
 « بحر لا ينفد » يشرحها المفضل تبعاً للآية ٢٦ من سورة « لقمان » مما يوحى بأن سليمان
 يهيم على سبعة نقباء ، بدلا من أن يكون أحدهم . — وتبعاً لمفيد (٢+١+٢) يضع
 البرقى فى النهاية مكان الإشارة إلى لقمان شرحاً بمحتمل أن يكون خطايا (٢) : « سلسل
 يمنح الحكمة ويؤتى البرهان » (٢). وهذه الوفرة التى ظهرت منذ مستهل القرن الثانى تدل
 على أن هذه العبارة السكاملة لا يمكن أن تكون متأخرة عن السنوات ٥١ — ٦٠ للهجرة .
 وما دام سلمان قد جعل أحد « أهل البيت » بوصفه مولى ، فقد قيل إن اسمه مذكور
 من بينهم فى ديوان العطاء أيام عمر ، فسجل على أنه يتناول ٤٠٠ إلى ٦٠٠٠ درهم (٣) ،
 — وهو رقم استثنائى ، لأن سلمان لم يشهد موقعة بدر ، ولهذا فإن لهور وقتس الحق فى تخرج
 هذه الحجة الزائفة .

يبد أن كتب الفرق تقدم لنا ، بطريقة مستقلة ، إدعاء غريباً . فنذ سنة ١٢٨ هـ أخذت
 الصيغة « أنت منا أهل البيت » التى تعبر عن تبني النبي لسلمان ، قيمة دينية لا شك فيها
 بدليل أن المطالب بالخلافة العباسى ، إبراهيم ، قد استخدمها بمجد : حينما خول أبا مسلم
 [الخراسانى] المشهور (مولاه منذ سنة ١٢٤) فوق كل طبقات عماله ، تفويضاً كاملاً فى

(١) الكفى ، ٨ ، ١١ ؛ نفس الرحمن ، ٢٤ ، ٥٢ (راجع الاسترأبادى ، ٩٤ — ٩٥)

٥٠ — ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) كلمة قالها النى : « نفس الرحمن » ٥٠ — ٥١ ، ٣٠ : (السلسل = جمر الماء) .

(٣) فى قول الحسن البصرى (كذا !) ، من طريق هشام بن حسان (طبقات ابن سعد ، ج ٤

كل سلطاته الشخصية^(١)؛ كما يشمل باسمه الثورة المطالبة بالخلافة في خراسان ، في يوم الفطر (فطر = نطق = انقضاء السكوت والسر، عند أهل السر والحقيقة). وهذا التفويض هو الذي خول لأبي مسلم من بعد المطالبة ، لا بالإمامة ، ولكن بدور «السين»^(٢) . — وهذا الدور العالي، دور السين ، أي دور النقيب الموحى إليه، هو الذي ادعاه أبو الخطاب — وكان لقبه في البدء « مولى بني هاشم »^(٣) — في سنة ١٣٨ هـ بالكوفة ، قائلاً إن الإمام جعفر اعترف له به، متخذاً صيغة أخرى — مُدَّ شَنَّةً لَهُ — غفوصية ، يُزَعَمُ أن محمداً استخدمها متحدثاً عن سلمان^(٤) ؛ وقد أنكر الخطائية أن يكون آل علي قد قدر لهم قدراً سابقاً أن يكونوا أئمة بمجرد كونهم من نسله، وقالوا إن الاختيار الإلهي بالتبني الروحي هو وحده المعتبر ، وعلى هذا لقبوا سلمان ، لا بلقب « محمدى » وإنما بلقب « ابن الإسلام »^(٥) ، كما لقبوا خليفته أبا الخطاب بلقب : « أبو إسماعيل »^(٦) .

وبدون أن نتخذ الفرض الذي قال به أحد أغا أوغلي خاصاً بالجماعة السرية المعارضة لأهل السنة التي يقال إن سلمان كونها من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام — وهي نظرية في تماثل مع نظرية سيف (وقد أخذها فريد ليندر وأحمد أمين) وتتصل بالمؤامرة ضد أهل السنة التي دبرها ابن سبأ ، أحد اليهود اليمنيين — يجب أن نصرح بأنه منذ نهاية القرن الأول كانت لتلك العبارة الخاصة بسلمان (« سلمان منا أهل البيت »)^(٧) قيمة دينية لدى المتأمرين الشيعة ، بمعنى أنها تفترض مشاركة سلمان في الوحي المنزل على النبي ، وهي

(١) الطبري ج ٢ ص ١٩٣٩ ، (قارن ص ١٩١٦ ، وتحت سنة ١٢٩ هـ) ؛ المقرئ ، (الزراع) ، ص ٥٠ . قارن الكشي ، ١٣٦ ، القاضي العمان ، « الدعائم » ج ٢ ص ٢١٠ ، و « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM ج ٤ ص ٢٢٦ ص ٥٥ .

(٢) أنظر بعد ص ٣٩ .

(٣) الذهبي « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٦٤ ص ٦ — ٧ وفي نهاية الصفحة .

(٤) أنظر بعد الملحق رقم ١ .

(٥) النويحي : « فرق الشيعة » ٣٩ ، ابن منده (أورده المزى) ، « نفس الرحمن » ، ٣٣ .

(قال له جبريل : « أنت منا ») . راجع سورة ٥ : آية ٢١ .

(٦) قارن ص ٢٧ ملحق رقم ٤٢ هنا (أبو) يقصد به (أبو) الإمام السابع ، إسماعيل بن جعفر (المقداد . أورده الكشي ص ٢٠٨) . وعلى العكس نجد ابن الفتح « سيقناه » ابن إسماعيل .

(٧) فسر ابن عربي هذه الصيغة تفسيراً يقوم على التقدير السابق من الله لهذا الأمر (« الفتوحات » ف ٢٩ ، ج ١ ص ٢١٩) : غفرت ذنوب سلمان مقدماً .

قيمة لا تزال محتفظة بها حتى اليوم لدى الإسماعيلية والنقابات الحرفية : فيها ربط وثيق بين سلمان وبين النبي في وقت نزول القرآن .

العبارة « كرديد ونكرديد »

هذه عبارة تعزى إلى سلمان ، نسبتها إليه الأحاديث الزيدية والأحاديث الإمامية والإسماعيلية معاً ، وهى لهذا سابقة في ظهورها على السنوات ١١٣ - ١٢١ هـ . ذلك أن سلمان - فيما يروون - لما رأى أن القوم تسرعوا في انتخاب أبي بكر في بيعة السقيفة ، قال متأسفاً - فى شيء من التحفظ الزيدى - أمام شهود : « عملتم وما عملتم » (بالفارسية : كرديد ونكرديد) ، وهى كلمة كثيرة الغموض . فهل كانت الصيغة الأصلية لهذه العبارة فارسية ؟ من غير الواضح أن يكون سلمان قد استعاد فى المدينة وفى سنة ١١ هـ لفته الأصلية كما يُرعى إليه سَمْعُ جمع من العرب ، بينما نجد من المقبول أن يكون الحراء من الشيعة فى البصرة أو الكوفة بعد هذا بعشرين سنة قد أشاعوا هذه العبارة فى صيغتها الفارسية .

والواقع أنها تظهر أولاً على صورة قديمة (فصيحة أو عامية) عند أحد البصرين وهو أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي الجوفى (المتوفى سنة ١٢٨ هـ ؛ وهو شيخ الصبى الشيعى المتوفى سنة ١٧٨ هـ) وأوردها المدائنى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ ؛ فى البلاذرى) (١) : « كرداذ ونا كرداذ » . وفى نفس الوقت تقريباً نراها فى صيغة عربية « أصبتم وأخطأتم » فى مصدرين زيديين من اللطيف أنهما أولجا فيها زيادات متباينة : حبيب بن أبى ثابت (المتوفى سنة ١١٩ هـ ؛ وأورده ابن شبة المتوفى سنة ٢٦٢ هـ : أصبتم ذا السن منكم ولكنكم أخطأتم أهل بيت نبيكم) وجري بن المغيرة (وهو غير معروف ، ولكن فضله محمد بن قدامة الجوهري المتوفى سنة ٢٣٧ هـ فى كتابه « السقيفة ») : أصبتم لخيرة وأخطأتم المعدن (٢) .

(١) البلاذرى : « الأنساب » . مخطوطة باريس رقم ٦٠٦٨ . ورقة ٣٨٧ ب . قارن « خرناد » بدلا من « خرشيد » أورده رتر ، فى الصيغة التى نشرته اكتاب « الفرق » لآلوى . ص ٩ س ١٠ (باول كروس) ؛ والصيغة المزدوجة راوندى وربوندى .

(٢) « طبقات » ابن سعد ج ٦ ص ٢٢٣ ؛ ابن أبى الحديد : « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٣٢ س ٩ من أسفل . وقارن ذلك بما ورد فى ص ١٣١ س ٣ من أسفل فى الكتاب نفسه ثم ج ٢ ص ١٧ و ج ٤ ص ٢٢٥ . [فى « شرح نهج البلاغة » : أحمد بن عبد العزيز الجوهري] .

ولنلاحظ أن حبيباً هذا قد نقل إلى سيف روايات رجلين من الحراء هما ماهان وسفيان .
ثم نجدها من بعد عند الإمامية الذين أقروا بها — ولعل ذلك لأسباب من المجادلات
والناظرات الزيدية — منذ أبان بن تغلب (المتوفى سنة ١٤١) على الصورة الفارسية الفصيحة
(مثل الإسماعيلية) : « كريد و نكرديد » (بالعربية : « فعلتم ولم تفعلوا » = أسلمتم
وما أسلمتم »)^(١) ، وهم يحولون معناها بلطف وفقاً لتأويل (سجله « الشافي » للسيد المرتضى)^(٢)
يرجع إلى منحولين قديمين جداً هما « خطبة » سلمان و « الكتاب » المنسوب إلى سليم بن
قيس^(٣) : شارحين بهذا الصيغة العربية القديمة (الزيدية) : « أصبتم وأخطأتم » ، (أى أنكم
أثبتتم مثل السوء ، مثل بنى إسرائيل الذين ثاروا على هارون^(٤)) وحدثتم عن المثل الأعلى ،
وهو أمر نبيكم بأن منعم الإمامة من أهل بيته .

أما الشروح الزيدية، وهى أدعى إلى القبول، فتقول : شرح جرير (وهو أقرب أن يكون
جارودياً) : « أصبتم الخيرة وأخطأتم المعلن » . وشرح حبيب (وهو أقرب إلى البترية) :
« أصبتم ذا السن منكم وأخطأتم أهل بيت نبيكم » . وهذه العبارة التى استخدمتها الزيدية
يجب أن تكون أقدم لأنها متبوعة ، عند الجونى وحبيب والمرتضى ، بفكرة عن البركة ذات
أصل شعبي : « لو وليتموها علياً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أقدامكم »^(٥) .

ولنلاحظ أن العبارة^(٦) لا تدل على أن سلمان قد احتج علناً فى سنة ١١ هـ ، وأنه خلق

(١) الطبرسى : « الاحتجاج » ، ٤٤٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٤٩ .

(٢) الطبرسى : « الكتاب نفسه » ، ص ٤٤ . « نفس الرحمن » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ .

(٣) الكشى : ص ١٤ س ١٥ ؛ الطبرسى : « الكتاب نفسه » ٤٩ ، ٦٢ ؛ البهاء العالمى .

« الكشكول » (« نفس الرحمن » ص ١٤٩) ، شهاب الدين شاه الإسماعيلى . بشره إيمانوف (« الرسالة »
ص ٤٩) .

(٤) تطبيق لآية ٣٠ من السورة ٢٠ على^٣ .

(٥) الطبرسى ، « الاحتجاج » ص ٦٢ .

(٦) أوردها دى ساسى (« الدروز » ، ج ٢ ، ١٤٣) De Sacy وهيوار (ترجمة للقدسى ، « البدء »

ص ٢٠١) خطأ . ومن الكلمات الفارسية الأخرى مثل عير (السبعى) ، خشاب (الهدى)
جرج آخذ (ثابت) يبدو أنها صادرة عن نفس الوسط فى الحراء . والدروز يفسون لى سلمان هذه العبارة
(كريدوا بكريدوا حق ميره برديوا (ميره بردى) . تفسيرها بالعربية : « علمتم (كذا !) فعلتم حتى
غلبتم صاحب الأمر وتشبهتم بأوليائه وأدعيتهم مالىس لكم بحق » (« رسالة التنزيه لى جماعة الموحدين ») .
راجع البهاء العالمى : « الكشكول » (أورده المورى « نفس الرحمن » ص ١٤٩) .

رأسه وانتضي سيفه (وهو قول الإمامية) ؛ ولكنها تدل — على خلاف ما يقوله هوروفنس — على أنه قبل اليعقوبي بقرن ونصف كانت الروايات العراقية تؤكد أن سلمان قد أثار مشكلة الإمامة الشرعية أثناء انتخاب أبي بكر . ولعل هذا جرى في دائرة صغيرة جداً ؛ وسكوت المصادر عن ذكر هذا لا يدل على شيء ؛ فالمعاصرون لا يعلمون عن شئون الدولة إلا ما تقدمه لهم البيانات الرسمية المموهة، ولا بد من انتظار نشر التصريحات الشخصية للشهود فيما بعد ، حتى تتيسر معرفة الحقيقة .

وفاة سلمان بالمدرّثي ، دعوى مجيئه العراق حليفاً لبني عبد القيس

نقل ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) عن الشعبي (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) الخبر التالي : « توفي سلمان في عليّة لأبي قرّة الكندي بالمدرّثي »^(١). وهذا التفصيل الدقيق يمكن أن يكون صحيحاً . وقد خلف لنا أبو قرّة الكندي ، قاضي الكوفة سنة ١٧ هـ ، عن طريق ابنه عمرو (وكان لا يزال حياً سنة ٨٣ هـ) طائفة من الأخبار عن سلمان تكون أهم مصدر كندي (قبل زاذان) ، ونعني به رواية آل أبي قرّة^(٢) .

وعلى كل حال فقد أقيم قبر سلمان في المدرّثي منذ أن سمحت أول هدنة تلت الاضطهاد الذي عاناه الشيعة ، وهي التي مضت مدتها بين سنة ٢٠٤ وسنة ٢٣٢ هـ ، بأن يقيموا قبوراً لعلي والحسين . ذكر ذلك ابن شيبة السدوسي (المتوفى سنة ٢٦٢ هـ)^(٣) من الزيدية . وذكره أيضاً المقدسي في القرن الرابع ، وزاره الخطيب [البغدادي] وياقوت^(٤) . ونحن حتى الآن بإزاء طائفتين من الزوار : بعض النقابات السنّية في بغداد (الحلاقين والملاطين والحجامين والجراحين) يأتون سنوياً في النصف من شعبان (منذ القرن السابع) — ثم أفراد من الشيعة يأتون في أوقات مختلفة في عودتهم من النجف و كربلاء^(٥) . وكانت المدرّثي لا تزال في القرن السابع قرية من الفلاحين لا يسكنها إلا شيعة متحمسون (لم يكن يسمح للنساء بالخروج إلا بعد مغيب الشمس)^(٦) . وكذلك كان شأنها في القرن الرابع لما كانت هذه المدينة مركز الإسحاقية ، إحدى الفرق الغالية^(٧) . بل وأيضاً قبل ذلك في القرن الثاني ، لأن

(١) « الاستيعاب » (علي هامش « الإصابة » لابن حجر) ج ٢ ص ٦١ . قارن الملاحظ : « البيان والتبيين » ج ١ ص ١١ س ١٣ .

(٢) ابن حنبل ج ٥ ص ٢٤٣ .

(٣) « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ، ج ١ ص ١٦٤ ، ٣٧٤ ؛ المكتبة الجغرافية العربية BGA بإشراف دى خويه ج ٧ ص ٣٢١ .

(٤) المقدسي ، ١٣٠ ، تاريخ بغداد ج ١ ص ١٦٣ ، ياقوت : « معجم البلدان » ج ٦ ص ٤٤٧ .

(٥) سار وهر تسفلد ، « رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة » ج ٢ ص ٥٨ .

(٦) القزويني : « عجائب الخلوقات » ج ٢ ص ٣٠٢ — ص ٣٠٣ ، « نفس الرحمن » ، ١٦٤ (حسب مختصر باكويه) .

(٧) « تاريخ بغداد » ، ج ٦ ص ٣٧٨ .

النو بجحى يقرر لذا أن جميع من في المدائن كانوا من غلاة الشيعة ، وذلك في حديثه عن قيام فرقة الحارثية من بينهم ، وهى من الغلاة (قبل سنة ١٢٧ هـ)^(١) ، ولها أحاديث خاصة بسلامان^(٢) . ولو عدنا القهقرى أكثر ، للاحتظنا أن ساباط ، وهى ضاحية في غرب المدائن ، كانت بعد سنة ٣٧ هـ منفى وملحاً لأحد الغلاة وهو عبد الله بن وهب الحمدانى (= ابن سبأ المشهور)^(٣) . وكل هذا يدعونا إلى القول بوجود إغراء لقبر موجود فيها من قبل يزوره الناس ، أولى من القول بأن هذا المسكان كان مهيباً لتلقى هذا القبر بالتبجيل والازدهار بافتراض وجوده فيه افتراضاً تعسفياً .

أما المشاهد الأخرى لسلامان في دامن وقهاب (في الشمال الشرقى من أصفهان) وسدود والقدس فهى محض افتراضات تعسفية ، ولا تظهر إلا في القرن السادس^(٤) .

وتاريخ وفاة سلمان غير معروف : « في نهاية خلافة عمر » ؛ أو « في خلافة عثمان » (الواقدي ، ابن سعد) لأنه « أقام بالكوفة في خلافة عثمان » (ابن شعبة) . وفي القرن الثالث حدد جامعوا الأحاديث السنية تاريخ وفاته بسنة ٣٦ هـ^(٥) (القاسم بن سلام الأزدي المتوفى سنة ٢٢٤ ؛ أبو عبيدة زنجويه (= مغل) المتوفى حوالى سنة ٢٣٠ ؛ خليفة العصفري المتوفى سنة ٢٤٠ ؛ قارن عبد الباقي بن قانع المتوفى سنة ٣٥١) ، لأن شهوده هزيمة بانجر في سنة ٣٢ هـ^(٦) قد وضعت حد الابتداء لتاريخ وفاته . والبعض تقدموا

(١) المويجى « فرق الشيعة » ص ٢٩ .

(٢) نقله ابن مؤسس المذهب ، يحيى ابن الحارث إلى محمد بن إسماعيل البخارى (ابن أبى الدنيا ، « هواتف الحان » . أوردته « نفس الرحمن » ١١٠ : راجع « تاريخ بغداد » ج ١٠ ص ٩٠ ، والذهبي « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٢٤) .

(٣) التوحيجى : « فرق الشيعة » ، ١٩٠ .

(٤) مخطوطة إيفانوف في السبع عشرة والثلاث وثلاثين حرفاً (بالفارسية) . ياقوت « معجم البلدان » ج ٢ ص ١٧٠ . زكى باشا : الموضوع المشار إليه (في آخر البحث) ؛ كاله في « الموليات الفلسطينية » Kahle : Palastina Jahrbücher سنة ١٩١٠ ص ٧٩ — ص ٨٠ (اندثر الآن حسب ما يقواه الدكتور ١٠ . L. A. Mayer) .

(٥) المزى : الكتاب المذكور . ابن تغرى بردى . مخطوطة باريس رقم ١٥٥١ . ورقة ٤٠ ا . « تاريخ بغداد » ج ١ ص ١٧١ . وفيها يتصل بتاريخ الوفاة سنة ٣٣ هـ ، راجع أبانيم والبديجى ؛ وعما قبل سنة ٢٢ هـ ، راجع ابن قتيبة .

(٦) هوروقس ينسكرك ذلك ، قائلاً إنه لابد وأن يكون خلطيته وبين سميته : سلمان بن أبى ربيعة .

بتاريخ وفاته إلى سنة ٣٣ هـ لأن ابن مسعود ، المتوفى سنة ٣٤ هـ ، قد دخل على سلمان عند الموت هو وسعد (بن مالك = أبو سعيد الخدري) .

وإذا رجعنا إلى المصادر نجد أن آخر البيانات التاريخية الخاصة بسلمان تتعلق بالسنوات ١٤ إلى ١٧ هـ وقد أوضح هوروفتس كيف أن مضمونها نفسه مشكوك فيه : دوره رائداً للجيش^(١) ، ومفاوضته مع سكان المدائن من أجل أن يسلموا ، ثم قيادته لهجوم عابراً الدجلة ساجحاً ، واختياره المكان الذي ستقام فيه الكوفة ، وتولية عمر له على المدائن^(٢) . لكننا سنرى أنه يلوح أنه جاء العراق في تلك السنوات . فإن معاذ بن جبل المتوفى سنة ١٨ هـ يذكر سلمان على أنه كان لا يزال حياً^(٣) . لهذا أميل إلى القول بأنه مات في المدائن ، فيما بين سنة ٢٠ هـ وسنة ٢٨ هـ

والأخبار حول موته مشكلة : فهي تروى أنه دعا بمسك وقال لزوجه انضحيه حول فراشي^(٤) ، وحيا أهل القبور ، وطلب أن يترك وحده ، وأن تترك الأبواب مفتوحة على مصاريعها : وكأنه في انتظار رواد مستورين . وهنا تقف الروايات السنية . أما الروايات الشيعية فهي منذ أقدمها عهداً تذكر بالتحديد أن هؤلاء ليسوا ملائكة ، وإنما هو على انتقل بمجزئة من المدينة كما يعينه في ساعاته الأخيرة ؛ وهذه الأسطورة التي تضايق منها الخليفة المستنصر^(٥) يلوح أنها قديمة ولعلها ظهرت مبكراً .

وفيما عدا هذه الاحتمالات المؤيدة لكون سلمان قد توفى بالمدائن ، لا يحدد الرواة شيئاً

- (١) وكان ترجمان هذا الجيش هلال الهجرى (الطبرى ج ١ ص ٢٢٢٥ ؛ أنظر بعد) .
- (٢) لاشك في أن « والى المدائن وجوها » (الحارث أخا مروان الأول في سنة ٢٤ ، وسعد ابن مسعود في سنة ٣٦ هـ) كان آنذاك حديفة ، وكان مجرد محصل للضرائب (البلاذرى ، « فتوح البلدان » ط ٢ ص ٢٨١) ، وتجادل معه سلمان بشأن أسماء من لعنهم النبي (ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧) وحديفة ، وقد كان من غير شك شيعياً (قارن أبناء الثلاثة) ، قد قبل هذا المنصب قتيبة ، كما فعل سعيد بن عمرو لما أن أصبح قاضياً للكوفة من قبل عبد الله بن الزبير .
- (٣) ابن حنبل ج ٥ ص ٢٤٣ ؛ ابن سعد ج ٤ ص ٤ ق ١ ، ص ٦١ .
- (٤) هذا المسك كان من غنائه في بنجر ، أو بالأحرى في جلولا . (سنة ١٧ هـ) . قارن بهذا تحفته .

(٥) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٦٦ ؛ فيما يتصل بفيل على له ، راجع غزن بن جبريل التبريزي (المتوفى حوالي سنة ٦٥٥) في « المآتب » ، ص ١١٣ — ص ١٢١ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ج ٢ ص ٥ .

فما يتصل بمجىء سليمان العراق وحياته به ، بعد مغادرته المدينة . بيد أن نقد الأسانيد المرتبطة بسلمان — وهو النقد الذى سنعرض له فيما بعد بمناسبة ذكر المراجع — يفيدنا ليس فقط فى تصنيف الأحاديث إلى فرق حينما يؤيد مضمونها ذلك ، مما يسمح غالباً بتأريخها ، بل وأيضاً فى جعلها تتجه ، فى أوساط الكوفة ، نحو مصادر رئيسية ثلاثة أو أربعة . وعلى هذا النحو تترامى لنا ، تحت طبقة الأحاديث التى تنقسم وفقاً للفرق ، بعد سنة ١٠٠ هـ ، طبقة أخرى أولية يلوح فيها أن الأحاديث تنقسم ، فيما يتعلق بالحالة التى نحن بصدددها ، وفقاً للقبائل والأحلاف العربية . وفى عزمى أن أتحدث فى موضع آخر ^(١) عن نتائج تحقيقائى الخاصة ببقاء الأحلاف بين سكان الكوفة العرب ، خصوصاً عند الشيعة . وأجتزئ بالإشارة هنا إلى أنه ليس فقط فى البصرة ، التى حدث فيها هذا الأمر سنة ٥٣٦ هـ ، بل وأيضاً وقبل هذا بسنوات ، فى الكوفة ، نقول إنه يظهر أنه فى الكوفة كذلك أظهرت قبيلة عبد القيس من بنى ربيعة اعتناقها المذهب الشيعة ، على نحو سنجده فيما بعد .

ومن هنا فن الشائق كل التشويق أن نسجل أنه بالابتداء من حلقة أسانيد كوفية موثوق بها ، أعنى من سماك بن حرب البكرى الذهلى (المتوفى سنة ١٢٣ هـ) ^(٢) يمكن الوصول إلى سلمان وبى عبد القيس ، مارين بثلاثة رواة أو أربعة منهم زيد بن صوحان العبدى (المتوفى سنة ٣٦ هـ) ^(٣) ، أحد رؤوس المعارضة الشيعية الأول أيام عثمان هو وأخوه صمصمة ؛ وقد جعل سلمان زيدا يؤم الصلاة بدلاً منه فى فصيلة من فصائل الجيش فى العراق ^(٤) (تبعاً لما يقوله نعمان بن حميد البكرى ؛ والواقع أن سلمان لأنه كان مولى وغير عربى لم يكن له حق إمامة الصلاة ، على الرغم من أنه كان حجة فى المسائل الشرعية ؛ وقد قال هذا ابن أبى قرة ^(٥)) ؛ ومن ناحية أخرى ترى أن زيدا ، إظهاراً لحبه ، كما يقول غيلان بن جرير الأزدى المعولى (المتوفى سنة ١٢٩ هـ ؛ ذكره ابن شعبة المتوفى سنة ٢٧٢)

(١) فى « أمشاج مسيرو » Mélanges Maspero ، نشره المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة .

(٢) ابن سعد ج ٦ ص ٨٢ ، ص ١٢٥ .

(٣) هذا الاسناد هو لسناد قصة سلمان عند ابن حبان والمحاكم (ابن حجر ، « تهذيب

التهذيب » ج ٤ ص ١٣٩) .

(٤) ابن سعد ، ج ٦ ص ٨٥ .

(٥) ابن سعد ، ج ٤ ص ٦٥ .

قد اتخذ لنفسه كنية «أبي سلمان»^(١). وهذه المسألة، إذا أضيفت إلى السابقة، يلوح لي أنها تدل على أنه قد وقع حقيقةً حلفٌ بين سلمان وزيد بن صُوحان أحد رؤساء بني عبد القيس^(٢). ولهذا فإني أفترض أن سلمان، وقد فقد إقطاعه بالمدينة^(٣) لما صودرت صدقة أهل البيت لحساب بيت المال، قد شاء ضمان أمانه الشخصي، شأنه شأن كل الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب، وذلك بأن يصبح حليفًا لبني عبد القيس الذين تبعهم إلى العراق. ونمت من الأمور ما يقوّي هذا الفرض، حينما ندرس مركز بني عبد القيس الخاص. فقد كانوا أقاموا بالبحرين وعمّان (هكذا)^(٤)، أعنى في الأحساء الحالية؛ فحى ذيل^(٥)، من زيد، احتلّ إقليم الخطّ (أى القطيف والعقير) الذي كان حصنه، جُواناء— وكان فيه أول مسجد جامع بني بعد مسجد المدينة— قد حوصر في حروب الردّة^(٦). وإلى جوارهم كان بنو عبد القيس الذين في هَجَرَ (= المُشَقَّر، واليوم تدعى هفوف). عاصمة البحرين، قد صاروا خاضعين لإمارة حباق، من تميم، ومن حى سَعْد، وكان «ملكهم»، زهرة، قد اقتادهم إلى غزو العراق في سنة ١٢ هـ. وليس من المصادفة أن نجد اسم زهرة على رأس الطلائع في القادسية إلى جانب اسم سلمان فيما يتصل بعزو بهر سير، وإلى جانب اسم زيد فيما يتعلق بغزو جلولاء^(٧). وأكثَر من هذا أن حراء سياه في البصرة من الفرس، والدليل في الكوفة قد خضعوا وعقدوا حلفهم^(٨) المشهور مع حى سعد من تميم (وهو حى زهرة). ولما كانت أحياء أخرى من تميم، مثل دارم، ذوى نزعة ضد الفرس،

(١) «الإصابة» ج ١ ص ٥٨٣؛ «تاريخ بغداد» ج ٨ ص ٤٣٩.

(٢) راجع الصلة بين «الولاء» و«الكنية» عند سعد «أبو فاختة»، «مولى أم هانئ» (الإستراياذى، ص ٧٧). ولإنكاره عند زيد، أطلق عليه اسم «أبو عائشة» (كذا: بسبب الرسالة التي أرسلتها إليه في سنة ٣٦ هـ).

(٣) ناصر خسرو، أورده ج. بروان في «التاريخ الأدبي لبلاد الفرس» ج ٢ ص ٢٢٩.
E. G. Browne: Lit. hist. of Persia

(٤) راجع ما يقوله جرومن في «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ ص ٩٩٩.

(٥) ذيل (الجوهري أورده السويدي في «السيانك» تحت المادة) أو ديل (ابن قتيبة «المعارف» ٣١): أو عجل (ابن سعد ج ٤ ص ٨٤، فستعلد، ألواح الأنساب: Genealog Tabel: قبيلة المستنير أحد الغلاة المتوفى سنة ١٢٠ هـ).

(٦) ياقوت «معجم البلدان» ج ٤ ص ٥٤١، ج ٣ ص ٤٥٣، ١٣٦.

(٧) الطبري، أنظر فهرست تاريخه تحت المادة؛ كيتاني، عن سنة ١٦ هـ.

(٨) البلاذري: «فتوح البلدان»، تحت المادة.

فيمدّن الظن أنه إذا كان الحراء قد عقدوا حلفاً مع زهرة، فما ذلك إلا للمواخاة مع أتباعهم بنى عبد القيس، خصوصاً حتى ذبل (من زيد) الذى تأثر بطابع فارسى بلغ من القوة حداً جعل معاوية والقرشيين فى سنة ٣٣ يطعمون فيهم على أسهم مهجّنون بالفرس^(١). وفى أول تقسيم لمعسكر الكوفة فى سنة ١٧ هـ إلى سبعة أقسام، وضعت الحراء فى نفس السبع الذى وضع فيه بنو عبد القيس. ونضيف إلى هذا كله ملاحظتين: الأولى أن مسجد بنى عبد القيس يقع^(٢) فى حى يمانى همدان (الذين حلوا محل بنى عبد القيس فى القتال سنة ١٤ هـ) لما أن فصلت البحرين وعمان، وهما مواطن بنى عبد القيس، من الحجاز فى سنة ٤١ هـ وضمّتا إلى البصرة^(٣)، حيث استطاعت هذه القبيلة أن تتركز وكانت ظاهرة القوة^(٤)، تاركة الكوفة منذ ذلك الحين (وعلى هذا فإن الأحاديث الكوفية التى تجمع بين سلمان وبنى عبد القيس هى قديمة)؛ والثانية أن بنى همدان، الذين خلفوهم فى الكوفة حول مسجدهم، قد صاروا مثلهم شيعة متحمسين من بعد؛ وكان لحنظلة، من تميم، الذى عقد حلفاً هو الآخر سنة ١٦ هـ مع الطبقات الدنيا الفارسية من الرط والسيابجة، نقول كان لحنظلة قبل سنة ٢٢ هـ سيد هو صبيغ بن عسل^(٥) الذى عاقبه الخليفة عمر لأنه أشاع تفسيراً خاصاً لسورة «الذاريات» (وهى إحدى السور المفضلة عند مفسرى الشيعة المتأخرين) وكذلك كان على رأسهم بعد هذا بقليل ضابىء بن الحارث الذى اضطره الخليفة عثمان.

- (١) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٤، وراجع الكتاب نفسه ج ١ ص ٣١٤٨ (شتائم ثبت التميمي)
- (٢) راجع بحثى فى «أمشاج مسيرو» عن الأصل القلى (لا الإدارى الحسكوى)، كما اعتقد لاماس) لهذه التقسيمات. وكان هذا المسجد بالقرب من دار عبده الجدلى، الذى سيصير من بعد كيئاناً (الطبرى، ج ٢ ص ٦٥٧)، الدينورى: طبعة القاهرة ص ١١٥.
- (٣) أبو نعيم ج ١ ص ٢٩.
- (٤) أحياء عبد القيس: ذبل، وعجل ومحارب وعمر وكانت تكون «الممور» («العقد الفريد» ج ٢ ص ٤٥) التى عقد لواؤها لابن سبأ الهمداني فى موقعة احم (الطبرى ج ١ ص ٣١٨١).
- (٥) أرى أن جولد تسهر كان مغالياً فى تحفظاته الخاصة بهذه الحالة الأولى — ذات الأهمية الخاصة — لتفسير قرآنى مرفوض فقد كان هذا من التأويل الشخصى؛ فارجن مايقوله ابن حجر فى «الإصابة» ج ٢ ص ١٩٨ — ١٩٩، وابن زيمية فى «المنهاج» ج ٣ ص ٢٣٦، بالمصادر التى ذكرها جولد تسهر («دراسات إسلامية») ج ٢ ص ٨٢ Muham. Studien و «اتجاهات تفسير القرآن» ص ٥٥ تهذيب.
- وكيتانى «الحوليات» ج ٤ ص ٣٩ Annali dell, Ielam وقد خدّته قراءة ابن عبد الحكم (مخطوطة باريس برقم ١٦٨٧، ٢٢٩: ضياع) — لم يستطع معرفة من هو.

فيكون الظاهر إذًا مما قلناه أن سلمان، وهو ابن أحد الأساورة (أى الفرسان) الفرس كما يروى السبيعي، قد عقد حلفاً مع بنى عبد القيس، وبفضل تلميذه زيد بن صوحان استطاع أن يضمهم، هم وحلفاءهم من الحمراء، إلى آرائه الخاصة بأحقية عليّ. وإذا كان لنا أن نصدق ما يرويه الواقدي، فإن صمصمة بن صوحان قد قال منذ سنة ٣٣ هـ أمام معاوية بالنظرية الشيعية التي تجعل من إمامة آدم وإمامة عليّ (« العين »، « الصامت ») شيئاً واحداً، فكان حينئذ أحد الأفراد الذين قدروا مقام عليّ الحقيقي في ذلك الحين^(١)؛ وسنعود إلى هذه المسألة بعد.

وهالك ثبتاً بالذين رووا عن سلمان ممن كانوا من بنى عبد القيس (رواته المباشرين): زيد بن صوحان؛ ومولاه أبو مُسْلِم؛ وعبد الرحمن بن مسعود، صدّيق زيد^(٢) وقد أقام بالمدائن، وكان بها قوم استوطنوها من بنى عبد القيس. كذلك نرى أخيراً أن الرواية الخاصة بإسلام رعيم بنى عبد القيس، جارود بن المنذر^(٣)، تنسب الفضل في هذا إلى سلمان وكان ذلك في المدينة. وابن الجارود، وهو المنذر، قد ولّاه عليّ إمارة فارس (إصطخر) التي استوطنتها واستقرت بها قبيلته منذ سنة ١٩ هـ، مما يقوى احتمال وجود رابطة بين بنى عبد القيس وسلمان « الفارسي ».

الاسناد السلمي (للقابات الحرف وبعض الطرق الربنية)

نحن هنا بإزاء ناحيتين خليقتين بالاعتبار في أسطورة سلمان، وأقدمهما وأبعدها.

(١) الواقدي في الطبري، ج ١ ص ٢٩١٧—٢٩١٩ (خاصاً بسورة البقرة، آية ٣٢)، راجع في «الاستبصار» (ج ٢ ص ١٩٧) المدح العريب المنسوب إلى عمر، حين قال: «أنت منا» بعد أن سمع درس تفسير من صمصمة، كما أن عمر قد راعى أحده زيدا (ابن سعد ج ٦ ص ٨٥)، راجع السكتي ٤٦ والدور الذي قام به منذ سنة ١٨ في السكوفة قبضة العيسى مع حجر، وسيقتل قبضة في سبيل تشييعه ليلي سنة ٥١ هـ. وأنا أعتقد أن بنى صمصمة صحيح لأن جويدي M. A. Guidi قد نبه إلى طريقه علاة الأمويين (« مجلة الدراسات الشرقية » RSO سنة ١٩٣٢ ص ٢٧٥ — ص ٢٨٤، وقارن المقريري، « التراج » ص ٢٩، ابن زبيب، « الغيبة » ص ١٧ — ص ١٨) الذين دفعوا مرتبة الخليفة فوق مرتبة السبي، منذ مستهل قرن الثاني.

(٢) « تاريخ مدد » ج ٧ ص ٥٣ : ج ١٠ ص ٢٠٥ : ج ١٤ ص ٧٣ (السماني، ورقة ٣٥٦ ب).

(٣) « نفس الرحمن » ٥٠ : « الإصابة » رقم ١٠٤٢ — ١٠٤٣. وابنه سيبويه مصنف في

سنة ١٨ (الطبري عن السنة المذكورة. راجع في رستا قباد) وكان من حن جديعة، أخى حن بكر الذي منه ابن نصير.

في الأهمية هي الناحية الخاصة بالحرف .

وظهور إسناده سلماني لدى بعض الطرق الدينية السنية : القادرية والبكتاشية والنقشبندية ليس إلا ظاهرة عرضية^(١) ؛ فهي ترجع إلى ما قبل القرن السادس ، وقد نشأت عن استعارة — يتفاوت التصريح بوجودها — من الإسناد النسبي (لا الصوفي) للسهروردية الذي زعم رأسهم ، ابن عمويه السهروردي (المتوفى حوالي سنة ٥٥٠ هـ) تلميذ الزنجاني ، أنه بكرى ، وذلك أنه السبط السابع لعبد الرحمن (المتوفى سنة ١٢٦ هـ) بن القاسم بن محمد بن أبي بكر : وأبوه ، القاسم (المتوفى سنة ١٠٨ هـ) يقال إنه كان تلميذاً لسلطان ، وهذا كان تلميذاً لأبي بكر (هكذا !) . والقاسم ، وهو راوية معروف ومعتز به من السنة والشيعة على السواء ، كان — عن طريق ابنته أم فروة — جدّاً للإمام جعفر (الصادق) . فإذا عرفنا إلى أي مدى شارك أبوه محمد (المتوفى سنة ٣٧ هـ) في قتل عثمان ، لم نفهم لماذا تعلق هذه الطريقة السنية بمثل هذا الإسناد^(٢) ، الذي لم ينسب إليها إلا نادراً ، والذي رأى المشتري ما فيه من عدم احتمال .

أما في النقابات ، فإن الإسناد السلماني — وإليه ترجع كل النقابات — يبدو أكثر أهمية ، وفي مظهر مطبوع بطابع من الماسونية الساذجة . ذلك أنه من بين الطبقات الحضارية التي استعادت الإسلام ، بعد أن مرت المرحلة الأولى — مرحلة فلاح الأرض بواسطة أكارين مقيمين في الأراضي ، ومسحها وتسجيلها — نجد مرحلة الصناعات والحرف في القرية (الفخار ، والثياب ، الخ) التي لا تزال يجد فيها حتى الآن آثاراً باقية عن عصر ما قبل الإسلام جنباً إلى جنب مع العناصر الأخرى الحديثة ، وبخاصة في فارس . والدخول في جماعة أصحاب الحرف المسلمين في الشرق ، من مصر حتى الهند ، كان يقوم كله — إلى ما قبل غزو الآلات

(١) يقال إن زاهداً سنياً واحداً كان تلميذه : حبيب الراعي ، وهو شخصية غريبة (المجهوري ، الترجمة ص ٩٠ ؛ أهو من يقصده ابن حزم ص ٢٧٤ ؟) ويوسف الهمداني سيئته فيما جدد بدهان (كوبريلي زاده ملك منصوفة ، ٧٨) .

(٢) السنوسي : « السلسيل » (المخطوطة الفارسية ص ١١٨ . ترجمة كولاس Colas ص ٤٧ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٤ : فارن كولاس ص ٩٣ بنسب السهروردية في أول كتاب « عوارف المعارف » ج ١ ص ١) ديون وكوبولاني Depont-Colppolani ص ٩٢ ، ٥٢٢ ، ٥٣٤ ؛ برون وروز Brown - Rose ص ١٦٨ ؛ معصوم علي شاه : « الطرائق » ، ج ٢ ص ٦ .

المعاصرة والنظام النقابي الأوربي — على مجموعة من الشعائر الرمزية ، واستمر هذا الأمر من ستة قرون على أقل تقدير ، فهو يقوم على « الفتوة » ، التي رسمت قواعدها في صيغ شيعية عربية وفارسية وتركية (وأقدمها ويرجع إلى سنة ٦٩٠ هـ قد كتب باللغة التركية الأذرية) وفيها تسيطر شخصية سلمان على كل شخصية أخرى . فهو الشيخ الأكبر لكل النقابات ، ورابع « مشدود »^(١) ؛ وهو الذي وكل إليه أمر شدّ الصحابة (شد الفتوة) خلق رؤوسهم مبتدئاً بالحسن والحسين . والكتب التي فيها هذه الشعائر، تقول إن جبريل هو الذي أحضر موسى والمسن إلى محمد وخلق رأسه ، في حجة الوداع ، وحينئذ خلق النبي رأس على ، وهذا بدوره خلق رأس سلمان وألقى إليه وظيفة الشد . وسلمان ، رابع المشدودين الأربعة ، قد شدّ ١٧ (أو ٣٣) أو ٥٧^(٢) من الأسطوانات مؤسسي النقابات الإسلامية .

وهذه الأسطورة ترتب المشدودين الأربعة وفقاً لترتيب يربط هذه الأسطورة بالميمية ، أو على وجه أدق بالقرامطة ، أولى من ربطها بالإسماعيلية (لأنها لا تقول بأن جبريل هو سلمان) . وهي تدل على عمق الدعاية القرمطية في الإسلام وانتشارها ، كما نعتقد أيضاً أنها تبين ما كان هناك من إخلاص مستمر لذكرى سلمان الشيعية في صميم الأمة الإسلامية وبفض النظر عن كل تأثير للشيعية ، سلمان شفيع الصناعات^(٣) لأنهم مثله من الموالي الذين اعتنقوا الإسلام^(٤) .

وهو الأول في ثبت « الأبدال » ، وبعده فيه عمرو بن أمية الصّخري وبلال الحبشي وبريدة الأسلمي ، الخ^(٥) .

(١) تورنتج Thorning ١٥٩ ، ٢٢٦ . وكذلك في « الفتوة » الاميرية الخاصة بالخليفة الناصر .

(٢) طاكى خراساني ، « ديوان » ، مقدمة ليفانوف Ivanow ص ١٢ .

(٣) سري فيما بعد أن الاسم القرمطي « سين » قد أطلقه غلاة الشيعة على سلمان . بيد أن نجد أن غلاة الأمويين ، أعني اليزيدية الذين كشف مكلنبلو جويدي عن ميولهم القرمطية على نحو شائق مفيد — كانوا أيضاً يطلقون اسم « السين » ، مضافاً إلى لقب « بير المشايخ » (سيد أو شفيع الصناعات) على الحسن البصري ، مما يعود بنا إلى ما قبل سنة ٥٣٥ . بكثير ، لما أن ظهرت « الفتوة » في التاريخ .

(٤) ومن هنا ازدهرت « باقة من الأساطير » لم يظفر بمثلها صحابي آخر (كيتاني ، ج ٨ ص ٤١٩) .

(٥) الجاحظ : « رسالة التريبع والتدوير » ؛ « كتاب الفتوة » ، مخطوطة باريس برقم ١٣٧٦ .

الدور التاريخي لسلماه مع النبي فيما يخص الوحي ، دوره فيما بعد مع علي -
نظرات الفصوصية الشيعية في السنين بأراء الميم والعين

يَدِّنا أنه منذ مستهل القرن الثاني وجدت صيغتان سلمانيتان إحداهما تنصل باعتزاء سلمان إلى النبي (عند الكيسانية) والأخرى بالتلقين (عند الخطابية) ؛ لهما من القيمة الدينية ما يشهد بمدى التأثير الروحي الذي أحدثته صحة سلمان في حالة النبي العقلية ، من وجهة نظر هذه الفرق .

فنحن نعلم (سورة يونس : ٩٤ : « فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ ... » ؛ وسورة الرعد : ٤٣ : « ويقولُ الذين كفروا لست مُرسلًا ... » ، الخ) أن النبي قد دُعي إلى أن يقارن بين ما أنزل إليه وبين ما أتت به كتب اليهود والنصارى . فإذا بحثنا في التفسير عن أسماء مستشاريه في التفسير لم نجد إلى جانب يهوديين اعتنقا الإسلام هما موضع للتهمة ، غير أسماء عارة غير واضحة ، ثم سلمان ؛ وهذا على جانب كبير من الأهمية .

لقد بدأ « التأويل » عند الشيعة . وعلم التفسير إنما ولد في العراق ، والكوفة خاصة . فبعد التفسير المنسوب إلى ابن عباس^(١) - والذي لم يبق لنا منه شيء موثوق بصحته - نجد تفسير الضحَّاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) في خمس روايات . وإنا لنرى الضحَّاك هذا ، الذي وجدنا من قبل أنه كان يعترف باعتزاء سلمان إلى النبي ، يفسر الآية ١٠٥ من سورة النحل (« ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر... ») قائلاً إن « الأعمى » ،

(١) الروايات السنية متناقضة (راجع جولدزيهر : « اتجاهات تفكير القرآن » ص ٧٨ Goldziher Richtungen der islam...) . ويجب الاندس أن الدور التاريخي الفريد الذي لعبه ابن عباس قد دعاه إلى حماية ابن سبأ وإلى الحجة لنفسه بفصل جدى الكيساني سنة ٦٧ هـ . وأقدم روايات تفسيره وهي التي قال بها كل من الكرامية (ابن أبي الحديد : « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٧٦ . وراجع كنان : « بحث في أصول المصطلح الصوى » ص ٣٣٧) والشيعة ، ونقلها الكلبي وابنه هشام ، تقول إن هذه الرواية من عمل مؤلف شيعي على جانب كبير من الأهمية هو أبو صالح بادام مولى أم هانئ (التي توفي عندها على . والتي قال إن رشيد ارتحل إليها ، وكانت تحتفظ بآثار من أخوها ، خصوصاً الكرسي الذي وجد في سنة ٦٧ هـ) ؛ وحيث ابن أبي ثابت (الذي روى عن علي من طريق عاصم بن صمره : المخرجى ص ١٥٤) عمن السكديين (« دروغزي » بالفارسية ؛ الذهبي : « إيران الاعتدالي » ج ١ ص ١٣٨) .

أستاذ محمد « غير العربي » الوارد في هذه الآية يقصد به سلمان^(١) ، (وقال بهذا من بعد البيضاوى ، وتاريخ إسلام سلمان غير موثوق به إلى حد يضطر أنصار هذا التفسير إلى عد هذه الآية مدنية والمفروض أنها مكية) فكأن الضحاك كان يعتقد إذاً أن سلمان أعان النبي على معرفة الكتب الدينية السابقة على ما أنزل إليه. وهذا محتمل جداً من الناحية التاريخية ؛ وفي هذه الحالة يكون سلمان قد شهد نشوء أول تأويل ، مما يجد في القرآن نفسه بعض تبشير منه خليقة بالنظر عند من يظنون أن محمداً قد أراد أن يشارك بشخصه في الأحوال الوجدانية النموذجية للأنبياء السابقين وذلك بقصها وروايتها (طه : ٣٠ ، التحريم : ٤ ، ١٠ = تبشير مذهب الشيعة) .

فهل لم يكن لسلمان من دور أكثر من هذا مع الرسول ؟ قالت الإسماعيلية من بعد إن سلمان هو في الواقع الذي حمل القرآن كله إلى محمد ، وإن « الملك جبريل » لم يكن إلا الاسم الذي أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية^(٢) . فعندهم أن التنزيل القرآني من عند الله ، وهم لا يقولون بمثل ما يزعمه الكتاب المنسوب إلى الكندي من أن سرجيوس بحيرا واليهوديين : كعب الأحبار وعبد الله بن سلام قد شاركوا في وضع القرآن ، وما إلى ذلك من فروض تفترض التزييف . فإن الإسماعيلية مسلمون ، غير أنهم يتصورون الوحي على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء ملك خفي تعليم ينتقل من نفس إلى نفس ، نقله بأمر الله إلى النبي صاحبه (سلمان) والأحاديث التي يستعينونها في هذا موضوعه ، ونظريتهم هذه تدخل في عداد النظرات الغنوصية في السين ، مما سنراه عما قليل .

والصلات الشخصية الممكن قيامها تاريخياً بين سلمان والرسول تفحص فيما يلي :

(١) مما رواه ابن إسحق عن مصدر سني غير معروف أن سلمان كان أحد الصحابة الستة عشر الذين شاركوا لما نزلوا المدينة في المؤاخاة ، وأحد موالى النبي السبعة عشر (ولكنه أعتق من بعد) : مما يثير هذه المسألة الشائكة كل التشويق ، أعى مسألة صدقة النبي ، ومسألة عدد الحيطان (البساتين) التي كان يتعيش منها أهل بيت الرسول في المدينة وأسماء

(١) الطبري : « التفسير » ج ١٤ ص ١١١ ؛ أبو حيان : ج ٥ ص ٥٣٦ .

(٢) إيمانوف : « إسماعيليات » ص ٣٤ ، ٧٤ : Ismailitica . Ivanow . والصبرية بشيرون إلى هذا المذهب (مخطوط باريس رقم ٦١٨٢ ورقة ١٥ ب) ؛ وكذلك القائلون بألوهية على .

المتفعين بها : ومن حائط (بستان) مَيْثَب أخذت الودى التي اشترى بها (هى والذهب) عتق سلمان (١) .

وأخيراً فإن سلمان له المقام الثانى فى ثبت الأربعة والثلاثين من أهل الصِّفَّة الذين ذكرهم وجمعهم فى القرن الرابع ، السامى (٢) مؤرخ الصوفية ؛ بيد أن معظم مؤلفى الصوفية يتحاشون ذكره ، على الرغم من أنه كان أحد مشاهير الزهاد من بين الصحابة .

(ب) وما يقوله الزيدية : إن سلمان إختاره النبى واحداً من « النجباء » الإثنى (أو الأربعة) عشر (ويمكن أن يكون الزيدية قد وضعهم معارضة للعشرة المبشرين بالجنة عند أهل السنة) (٣) . بل إنه عد أحد أصحابه الأربعة (هو وعلى وأبى ذر والمقداد) الذين أمر الله النبى بتفضيلهم (فيما يرويه برّيدة) (٤) ، وثالث الثلاثة المختارين الذين « تشاق إليهم الجنة » (بعد على وعمار) (٥) . وهذه التباشير لتمجيده تمثل كل ما استطاعت الزيدية الناشئة قبله من تمجيد الشيعة له ، هذا التمجيد الذى لابد أن يكون قد بدأ قبل سنة ١١٣ إلى سنة ١٢١ هـ .

(ج) وما يذهب إليه الإمامية المعتدلة أن سلمان ، أحد الحواريين الثلاثة (هو والمقداد وأبى ذر) (٦) للنبى ، قد كان موضع سره ومستشاره المفضل ، وقد هيا له إعترافه الاستثنائى لأهل البيت أن يقوم بنفس الدور بعد موت النبى مع خليفته الشرعى ، على ،

(١) الكشى : ١٢ ؛ ياقوت ، ج ٤ ص ٧١٢ ؛ « نفس الرحمن » : ١٧ . وكانت ميثب فى أرض بنى النضير . وهى إما أن يكون أحد بنى النضير ، وهو مشيرى ، قد قدمها إلى النبى ؛ أو أنها صودرت مع غيرها فى سنة ٥٤ هـ ، حينما قسمها كلها النبى بين أتباعه ورجلين من الأنصار : سهل بن حنيف وأبى دجانه (« نفس الرحمن » ٢٤) .

(٢) الهجویری : ترجمه نیکولسون ، ٤٥ .

(٣) الصمدی : « الوافى بالوفیات » ، نشرة رتر ج ١ ص ٨٩ . المزی : مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ورقة ٤ ب ؛ (مخطوطة ليدن برقم ١٩٧١ ، ورقة رقم ٢٧٥ راجع التكبيرات الأربع عشرة فى الكشى : ٧٨) ؛ الطراوى : « الأعياد » ١٧١ ؛ الطاووسى « الطرائف » ١٦٢ .

(٤) المرى : مخطوطة ٢٠٨٩ ، ورقة ١٢٩٩ .

(٥) المرى : مخطوطة ٢٠٩١ : ب ٤ ؛ السراج ، « اللمع » ، ٦٤ ، بل وأيضاً الترمذى ، ج ٤ ص ٣٣ (فنسنك Wensinck) . أول تحطيط لأهل الأعراف (سورة ٧ : ٤٤) : وهذا يقرض أن الكلمة « يطمعون » تقرأ بصيغة المبني للجھول « ويطمعون » .

(٦) الكشى ، ٦ .

وقد حمله النبي سرّاً هو وخمسة من الصحابة ، على أن يظهروا ولاءهم لعلي (١) . والاحتمال التاريخي لهذه المسألة ضعيف ، لأنها تكرار لا فائدة منه للبايعات العلنية في غدير خم (وهي التي أنكرها الزيدية ، ولكن قال بها أهل السنة ، مع التقليل من أهميتها) (٢) التي ترمى إلى نفس الغاية . بيد أن الإسماعيلية تذلل هذه الصعوبة بقولها إن ما حدث في غدير خم كان عملاً مفاجئاً .

فماذا آل إليه دور سلمان بعد موت النبي ؟ سؤال لا يثار عند الزيدية ، الذين يقتصرون على عده أحد الصحابة السبعة (أو الثمانية) القائلين بالشورى وقت بيعة السقيفة المتسعة (٣) . أما عند الإمامية فعلى العكس من هذا : تزداد أهمية رسالة سلمان : فهو الناصح الفضل الذي خلفه النبي لعلي ، فيجب أن يعلم المسلمين أن يعرفوا في علي الإمام الشرعي لهم : سرّاً ، بتلقين المؤمنين بالمذهب الناشئ (الشيعة) ، وعاناً ، بالتنديد بما حدث من اغتصاب للخلافة . ثم كان أحد المخلصين المحتجين (على عدم إسناد الخلافة إلى علي) الذين دفنوا مع علي فاطمة ليلاً (رواه زرارة المتوفى سنة ١٤٨) وأحد « الأركان » الأربعة المتأهين (٤) لتقلد السيف (في سبيل الدفاع عن علي) (رواه هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩) (٥) ، وأحد الثلاثة الذين تقلدوا سيوفهم فعلاً (هو والمقداد ، والزيد) (٦) — ولكن هذا خان — كما رواه زرارة) وكان أول هؤلاء منزلة ، هكذا يقول أصحاب مذهب الإمامية (فيما عدا ابن بشير الأسدي ويونس اليقطيني ، فقد فضلا المقداد) (٧) فيما يتعلق بهؤلاء المبشرين بأصحاب « القائم » بأمر الله .

ومثل هذه المطالبة بالعدالة ، باستعمال السيف ، من جانب أفراد ، لم تكن من شأن أحد من الشيعة قبل حजर بن عدى (سنة ٥١ هـ) ، أو بالأحرى يحيى بن أم الطويل الثمالي الأزدي

(١) عبده الجدل ، أورده الإسترابادي ، ٢١٧ .

(٢) ابن عساكر ج ٤ ص ١٦٦ ، « دول » ، منهاها هنا في العبارة المشهورة التي قالها النبي « ومي مشرف على موال » .

(٣) ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » ج ١ ص ١٧٤ ، ١٣٢ .

(٤) السكدي ، ٤ .

(٥) الملقب ، « التنبيه » مخطوطة عندى ، ٤٥ .

(٦) السكدي ٨٨ : أصل شيعي للقبه التقليدي : « حواري » .

(٧) السكدي ، ٧ ؛ والحلى يمتنع على هذا (« نالرفس من » ، ١٤٨) .

الذى أظهر بهذا « فتوى » سنة ٨٣ هـ (١). لهذا يبدو أن التاريخ عند الإمامية يرتكب هنا خطأ تاريخياً بتصويره سلمان مستعملاً سيفه (في مثل هذه المواضع).

وفي تأملات الإمامية في رسالة سلمان يفترضون صحة القول بأن روح « التأويل » ، التى تفتح لنا معنى الكتاب ، تمتاز من الروح (جبريل) التى نزلت على محمد (٢) ؛ وأنها أعلى منها (٣) ؛ فإنها « روح الأمر » الواردة فى القرآن ، وهى نوع من الفيض الإلهى يحقق تدريجياً مقاصد الله الخفية ، وسلمان أحد وسائلها ، وعللها الآلية (أسباب : راجع سورة الحج : ١٥ : « من كان يظن . » ، الخ) (٤) لدى الرسول ولدى على معاً . وهذه الروح التى تنفذ الأوامر الإلهية تفسر قواعد هذه الأوامر الثابتة كهؤلاء الذين تحتارهم وسائل لها ؛ وبينما استعمال التنزيل لا يسمح بمكافحة أحد غير فتنة الملاحدة ، نجد روح التأويل تسمح بتمييز نفاق المنافقين ، وأسرار الأفتدة ، وفى كل جيل يتعرف أولئك الذين يتجسدون الممثلين الثابتين للدراما الإنسانية لطاعة الله ، وأولئك الذين يعترفون « بالإمام » الشرعى ومن ينكرون ، دورة بعد دورة . وهذه النظرية القائلة بدوام التصميم التاريخى ، وبالعود الدورى للنماذج الكتابية الدينية (وهى التى يظن النوبختى أنها مأخوذة عن كتب جابر بن حيان ، أخذتها عنها فرقة الحارثية قبل سنة ١٢٧ هـ) (٥) ، قد ظهرت منذ سنة ٣٣ هـ ، حينما أعلن صعصعة بن صوحان أن الإمام ، وقد كان فى البدء آدم ، يجب أن يتعرف آنثذ فى على (٦) — وقبل سنة ١٠٠ هـ حينما أكد المغيرة أن المنكر الأول ، وقد كان فى البدء إبليس (المتمرد على آدم : وبهذا يمثل سجود الملائكة « بميثاق » (٨) على ، ونفوس الناس

(١) السكيتى ، ٨٢ .

(٢) الشهر ستانى ج ٢ ص ٢٥ ؛ كيتانى ج ٩ ص ١٨ (عمارة) ، جولد تسجير ، « دراسات

إسلامية » Muham. Studien ج ٢ ص ١١٢ (جابر) ؛ قارن الملطى ، ٤٣ .

(٣) الصغار ، البصائر ، الفصل التاسع ؛ السكيتى ، « السكيتى » .

(٤) كلمة « سبب » ، عند الشيعة الأوائل ، مهمة : ابن عبد ربه ، المفسد ، ج ١ ص ٢٨٩

(وفيه سبب = منادى ، فى رأى هشام بن الحكم ، أورد السكيتى ، ١٧٠) ؛ وذلك بعد سنة ٨١ هـ

(أبو سهل النوبختى ، « التبيين » ، أوردته اس بابويه « العية » ص ٥٦ ، ص ٣ ، ص ٥٤ ، ص ٥٣

ص ٢٦ ؛ النوبختى ، « فرق الشيعة » ص ٢٥ ص ٧ : وقارن ، ص ٨٤ ص ٣) :

(٥) النوبختى ، الكتاب المذكور ، ٣٥ ، ٣١ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (راجع ما بيناه من قبل)

(٧) صيغة البيعة عند المتأخرين من أنصار على تسمى « ميثاق الله » (مثلاً فيما يتصل بزيد) فى سنة

١٢٠ هـ : البلاذرى ، « الأنساب » ورقه ٦٧٢ أ ؛ قارن السورة ٤٨ : ١٠ .

بالملائكة) ، كان يدعى في حياة عُمر (والثاني أبو بكر والثالث عثمان) (١) ؛ مما يقتضى أن نكمل نحن هذا فنقول — على سبيل التوازي — (وهذا ما سيفعله الإسماعلية بعد سنة ١٥٠ هـ) : أول المؤمنين ، وقد كان في البدء روح الأمر (متمثلة أو غير متمثلة في جبريل) ، كان يدعى في حياة علي باسم سلمان (والثاني هو القداد والثالث أبو ذر) (٢) ؛ وهكذا نرى أنه منذ بداية القرن الثاني أدبجت شخصية سلمان التاريخية في النموذج الإلهي الأعلى الذي تجسده زمنًا ، والذي يسمى من بعد «سلسلة» (٣) ، أو بأول حرف منه «السين» . ونعتقد نحن أن أبا الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ هـ) هو الذي أدرك في تلك الفترة رسالة سلمان بكل قوتها : وهو لا يجعله هو نفسه روح الأمر مباشرة ، إنما يوحد بينهما تدريجيًا بعملية رفع روحى ، وهذا يرفعه إلى مرتبة الألوهية فوق مرتبة «الإمام» ، وهذا عنده خماس (أعنى من خمسة أشخاص) : محمد ، علي ، فاطمة ، الحسن ، الحسين ؛ وفي هذا شاهد خماس المباهلة (٤) . وسلمان هو «سلسلة» السجد الأقصى الخاصة وهى التى عندها يقسم الناس ، وذلك فى مذهب الدرور (٥) ، وهذه السلسلة هى التى يُسلك فيها المعذبون فى الجحيم (سورة الحاقة : ٣٣) : «ثم فى سلسلة ذُرْعَاهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَلْيُلْكَوْهُ» ؛ إخوان الصفا ، «الرسائل» ج ٤ ص ١٩٠) والآية المذكورة تتهى بالفعل : «سلك» ، والحروف م ، ل ، ك = ١١٠ = على ، وهو لفز «مسائل السين» («باكورة» ، ٨) .

ومنذ ذلك الحين اتخذ سلمان فى الغنوص الشيعى صورته النهائية ؛ فهو «الحلقة المفقودة» الضرورية بين محمد وعلى ؛ وسيبذل رجال الدين المغالون قصارى براعتهم لصياغة الصلات المتبادلة بين النماذج الروحية الثلاثة المناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين : «العين» (= على) ، «الميم» (= محمد) ، «السين» (= سلمان) .

(١) الأشعرى ج ١ ص ٧ — س ١٠ : الشهر ستانى ٢٠ ، ١٣ — ١٤ .

(٢) ابن الجوزى : «نليس لأبليس» ، ١١٤ .

(٣) يلوح أن اللفظ «سلسل» قد تكون عن الكلمة «سلسلة» الواردة فى القرآن سورة

٦٩ : ٣٢ ، وصيغت فى صيغه المذكور كما يكون حساب الحروف س — ل — م — ن = ١٨٠

= س — ل — م — ن .

(٤) راجع ماسنقوله بعد .

(٥) حمزة : «كشف الحقائق» ، نشرة زيبولد (كتب الدرور : Seybold : Drusenschrift

ص ٨٨ — ص ٩٠) .

وخلق بنا أن نبين الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر الثلاثة ، قبل دراسة مواقفهم تبعاً لما يتخيل من تركيبات لأسبقيتهم .

ولنذكر أولاً أنه — على العكس مما تدّعيه كتب الفرق الشيعة — لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بأن أحد هذه الماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بمجهره ، فمجد جميع الغلاة أن الله لا يمكن معرفته في ذاته وهو فوق كل وصف وحد ، إنما الأمر هنا أمر تأليه بالمشاركة ؛ ونوع هذه المشاركة يختلف وفقاً للنموذج الذي تفضله الفرقة .

« والعين » ، وهو النموذج الأول « للإمام » (آدم في مسألة السجود ، وعلى في غدير خم) ، يترّبع في الوسط ، ساكناً صامتاً (« الصامت ») ، مستوراً عتيقاً مثل أمر الله ، وهو يهيمن دائماً على الكون ، على هيئة شخص واحد غالباً ، وأحياناً على هيئة خمس لرئيس القانون الإلهي . وهو « المعنى » ^(١) الذي يضع الله في مركز الجماعة ؛ والحجاب المستور الذي يكشف عن حضرة خفية ؛ وهو الجذر الدائم لرسالة « الإمامة » ، وأصلها الإلهي الخالد ، ويحاط فيها بعد بينه وبين الهيولى المصورة ^(٢) ، والجسد المتوارث للجنس المختار للإمامة (أهل الاصطفائية ؛ بنو الصاد) ^(٣) ؛ وهو الجرثومة التي تنتقل من ذكر إلى ذكر على مرّ الأجيال . ولكي يموت المرء على الإسلام الصحيح ، فمن الضروري الاعتراف به ومحبة في تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة هذه ، التي تبدو بطريقة دورية كمعدو الهلال (« عودة العرجون ») ، الذي ينظم وحده الأعمال الشرعية (من صوم وحج وعدة الإيلاء) ^(٤) ويُحْيِي مثله بالتلبية والتلهيل ^(٥) .

(١) تظهر هذه الكلمة في النصوص الجعفرية : موسى السواق (ورد في مخطوطة باريس رقم ١٤٥٠ ورقة رقم ١٢٨ ب) .

(٢) أبو سهل النوبختي ، « التنبيه » (أورده ابن بابويه ؛ « الغيبة » ٥٤ ، ص ٧ — ١١ : ٥٥ ص ٢٢ : راجع « الفهرست » ص ١٧٦ س ٢٤) .

(٣) الأدنى : « الباكورة » ، ٦٤ ؛ « العقيدة الحلبية » ، ١٢٢ ؛ القرآن سورة ٣ : ٣٠ .

(٤) القرآن ٣٦ : ٣٩ ، والأدنى : « الباكورة » ، ٨٠ ؛ ابن تيمية ، « مجموع الرسائل الكبرى »

ج ٢ ص ١٥٧ .

(٥) فيما يتصل بالهلال . نظوراً إليه كعلامة على القرآن والتجديد الخالق ، يلاحظ أنه عند البصيرة ، فاطمة هي « ليلة الفطر » وعلى « سَهف » (س + ه + ف = « سيد هلال الفطر » ، الطبراني ، « مجموع الأعياد » ، ١٤٩ ، ١٥٦ ، ١١٣٢) ، قارن بهذا عيد الكبور عند اليهود ، وفي أيام =

« والميم » ، وهو النموذج الأول للنبي (خصوصاً لمحمد) ، متغير وناطق ، ودعوته تنشر ، ظافرةً ، الأوامر الإلهية . وهولذا يعين تشخص العين ويسميه (سواء أكان واحداً أم خاساً) وهو « الاسم »^(١) الذى به يدعو المؤمنون الله ؛ والميم — شأنها شأن صيغة العلم التى تدعو الفكرة لاهل (دون أن تتدخل فى فهمها) — تقول إن الميم هى « حاجز » يجب اجتيازها ، لأنها تحجب .

« السين » ، وهى النموذج الأول « للأسباب » ، وهى الروابط الخارقة التى يمكن أن تربط بين السماء والأرض (قارن ، سورة الحج : ١٥ : « من كان يظن أن لن ينصره الله فى الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقتطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ » — خصوصاً أسباب سلمان — وهو ، أعنى السين ، سبب الشدة والتلقين ، تدعو إلى سبيل الله بالحسنى والاقناع ، كما أن نداء^(٢) المؤذن يركى القلب بالصلاة وهو « الباب » الذى يدخل منه « النور الشعشعانى » ، ومنه يتصل المؤمن بالحضرة الإلهية ، ويحقق عمل الله ، ينفخ الروح مولداً الأبدان ومعلماً النفوس^(٣) ، « وهو المقدرة » التى تمنح « الوجود » . ومن هذا كله تنشأ تصورات ثلاثة مختلفة للفعل الإلهى فى الأمة الإسلامية .

فعند السينية هو حلول الروح ، بفيض من الله يلهم السين ، وعن طريقه يشرق

== اضطرابات أهل بئر حنة ، كان الاحتمال بالهلال وفقاً للتهود (روش — ها — شنا ، ٢٥) يملن بهذه الكلمات : « داوود ملك إسرائيل حى وقيام » (دانون : « دراسات عن السبت » Danon : Etudes sabbatiennes . سنة ١٩١٠ ص ١٢) . وعند الحلاج ، سنة « فاطر » (= ٢٩٠ هـ) هى سنة التجديد الاجتماعى ، كما عند القرامطة ، وعند تلاميذه ، سنة ٣٠٩ (= شين + طاء [شيطان] عكس طاسين : ومن هنا اسم مجموع مؤلفاته) التى قتل فيها ، هى سنة التجلى الأعلى لأمشق (نور كامر فى المتوفى سنة ٦٨٩ : اسماعيل حقي ، « روح البيان » ج ٢ ص ٤٧٠) . كما أنها عند الطائيتين سنة انتصار العدل (ابن الوليد ، « الدامع » ، ج ٢ ، ٢٢ — ٢٤ ، والشافعى يقول لها سنة ٣٩٠ — ٤٠) ، لأنها فى القرآن (سورة ١٨ : ٢٤) سنة استيقاظ أهل الكهف السمة (أخوان الصفاء ، ج ٤ ، ١٠٧ ، ٢٧٩) .

(١) حجاب الاسم ، نشر العلم على الجمهور لا الخاصة .

(٢) الطبرانى : « مجموع الأعياد » ، ٤٨ .

(٣) ابن تيمية ج ٢ ص ١٩٨ ؛ الأذنى : ١٧ . قارن هذا لقمان مطوراً إليه على أنه الروايع المعلم (سورة لقمان : ١٢) . وفى الحج يرمز إلى سلمان « بالمشعر الحرام » الذى يقضى فى ليلة المزدلفة (الأذنى « الباكورة » ، ٣١) . وسلمان أيضاً هو الذى يقبض الأرواح = ابن ملجم (الأذنى : الكتاب المذكور ، ١٨ = ابن حزم ج ٤ ص ١٨٨) .

ويقـدس ويرفع تدريجياً حتى درجة التجلى « الملاكى » كلّ النفوس المؤمنة ، حتى العين والميم .

وعند العينية هو تغيب مُعْجِز لشخص « الإمام » ، وقدأ بُمد بطريقة خفية (دون تحويل وتجلّ) لتمثيل سلطان الله الأعلى (على هيئة شيخ) ، العين ، هنالك تدخّل العينُ العبارة الخالقة الخاصة بالميم فى الصياغة اللامادية المتعلقة بالسين الذى يوحى إلى مريد به بأوامره . وعند الميمية هو التجلى التدريجى ، والنمو بالقوة الذاتية لصاحب دعوة مفصح عن الشريعة ، أى الميم (الصورة المادية للروح) التى تطبع أوامرها فى القابلية المطلقة للعين ، وتأمّر بتنظيم العالم عن طريق تشخصات ثانوية (= السين) .

والآن فلنأت بإيجاز على أسماء الفرق ، مبينين صلات الأسبقية بين العين والميم والسين ، بواسطة رموز رياضية : = ، < ، > ؛ رامزين للنماذج الثلاثة بالحروف : ع ، م ، س (من بين الخمسة عشر تركيباً الممكن قيامها نظرياً خاصة بالأسبقية واللاحقية والمساواة ، لم ينظر ، فيما يبدو ، إلا فى الستة التالية) :

(١ - ٣) عينية (أول ما نشأ من هذه الفرق ، وقد اتخذوا القول بالتقدير السابق لنسل على من القول بإنحذار النبى من صلب إبراهيم ؛ وعنهم السَّبَّثِيَّة ، ثم الكيسانية الذين يبدو أنهم يقولون : الإمام (= ابن الحنفية)^(١) < الوكيل (= المختار) < السادن (= حَوْشَب السُّرَّسُمى ؛ راجع الطبرى ج ٢ ص ٧٠٦) .

وعند المفضل الجعفى (المتوفى سنة ١٧٠ تقريباً)^(٢) : ع (= الرب ، مُخاس) < م

(١) عند جابر المزعوم (كتاب « الحسب » ، نقله لى باول كروس) أن الكيسانية قد قالوا :

صامت (= ابن الحنفية ، وهو إمام فى حياة على) < باطق (= على ، وهو مجرد سى) .

(٢) الشهر ستانى ج ٢ ص ١٧٠ . والمفضل وابنه محمد ينظر لما بهما الغلاة على أن لها منزلة « الباب »

= السين . وفى أحدهما قيل هذان اليتان لأبى الفهر الثمالى الديكى (حوالى سنة ١٩٠ : مخطوطة باريس ٦١٨٢ ورقة ٥ ب ومايتلوها) .

أنا أبصرت ديك العرش فى صورة إنسى

أنا أبصرت رنى قاعداً فى حى جعفى

(ابن ماكولا : مخطوطة الاسكوريال برقم ١٦٤٦ ، ورقة ٥٨ ، وبرقم ١٦٤٧ ورقة ٣٠٨ ب :

ومخطوطة برلين . Berl : Wetzst ج ٢ ، ٣٣٤ ، ورقة ١٥٨ ب ؛ وأما مدين بنقل النص الكامل لرمبلى أنتونيا ومتفوخ Antuna et Mittwoch . وقد ورد . بتوراً فى السمعانى : « الأساب » ، ٤٠٥ ب) . =

(= نبى) < س (= رسول)، - ؛ وهذا ما تريده العلياية بشكها فى أمانة الميم والسين (فعند ابن جمهور الغرابى أن جبريل أخطأ ؛ أو أن سلمان خان فيما يزعم بشار . - والشلفانى الذى يقول إن س = ميكائيل)^(١) ؛

وعند الخمسة (الشريعى والجرمى)^(٢) : ع = م (خماس) < س (خماس) ؛ وعند مؤلفه على^(٣) : ع (= الرب) < س = م (خماس : سلمان هو الأول ومحمد الثالث من بين الخمسة فى ثمانى الأدوار السبعة) .

(٤) السنية^(٤) : عند أبى الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨)^(٥) : س (تصبح : ملك ، ثم : إله) > م (= نبى) = ع (= إمام : خماس : أوسباج ، عند معمر الذى أراد أن يسوى بين خماس المباهلة فأضاف إليهم سلفيهم المباشرين : أبو طالب وعبد الله)^(٦) . - ولغة الحلاج تتضمن ألفاظاً سينية ، وتقول : س < م (أنظر « أخبار الحلاج » ٣٣ تابع 33 bis)^(٧) .

(٥) الميمية (هذا الميل يظهر أولاً عند المغيرة والسنتير فى صورة أولية ؛ ثم يتحدد فى سنة ١٤١ هـ عند الرواندية :^(٨) ، الذين يقولون : م (= الرب : محمد ، ثم عباس ... ثم

= والسين مى فلا ديك العرش (الأذى ، « الباكورة » ٤٠٠ ، ١٣ . مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٢٧ ب) ، لأنه أول من سلم على الإمام بالتهليل و « أنت أنت » : ابن سنان ، مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ : ١٢٩ ب . وهو إذا المؤذن (قارن ص ٤٢ تعليق ١) .

(١) خيش فى : المطبى « التنبيه » ، ٢٩٦ ؛ ابن الأثير ، « الكامل » ج ٨ ص ١٠١ ، ١٧٨ . وانظر بعد الملحق رقم ١ .

(٢) الأشعرى ، ج ١ ص ١٥ ؛ الاسترأبى ، ٢٢٥ .

(٣) مينورسكى فى « مجلة العالم الإسلام » RMM ج ٤٠ ، ٢٤ Minorski .

(٤) قارن به دور الخضر مع موسى ووصيه ، ودور آسف مع النبى سليمان ، كما وردا فى القرآن (القى : « تفسير القرآن » ، ٣٩٩) .

(٥) هو التاريخ الذى حدهه الكشى ، ١٩١ .

(٦) النوبختى : « فرق الشيعة » ٤٠ وأبو حاتم الرازى « الزينة » : ٩٠٩ . وإنا لنشاهد أن السبعة « أسباب » (أو « وصفاء » ، كما يقول الطبرى ج ٢ ص ١٦١٩ ؛ ثم أئمة) كانوا موجودين ممّا قبل أن يكونوا متتابعين (كما فى مذهب الإسماعيلية) ، كالشأن تماماً فى الاثنى عشر (من النجباء ثم الدعاة ، ثم الأئمة : الشهرستانى ج ٢ ص ٢٨) .

(٧) راجع كتابى « مجموعة نصوص لم تنشر » Recueil ص ٢٤١ تعلق رقم ٢ وأسطورة أسد ارزن قد نقلت من سلمان لى الحلاج (« نفس الرحمن » ٢٨ ؛ كتابى « عذاب الحلاج » Passion ص ٤١٨) .

(٨) الطبرى ، عن سنة ١٤١ هـ : المقدسى : « البدء » ، ج ٥ ص ١٣٨ .

المنصور) < ع (= عثمان بن نهيك) < س (هيثم بن معاوية = جبريل) . - :
وعند الكيمية : س = يساوى سلسلة الأبدال (١) ؛ - ثم عند الإسماعيلية من أتباع
ميمون القداح : م (= سابق ، عمود) < ع (= تالي ، أساس) < س (= الحدود
الثلاثة : وهم ثمانية عند الدروز) . والسعودي يذكر بعض الشيعة الميمية . وابتداء من
التستري صار كثير من الصوفية السنية من الميمية (٢) .

والتركيب السادس ، ع = م = س وتطلق عليه النصيرية أنه إبليس (٣) ، لأنه
ينتهي بالقول بالهوية بين ثلاث وظائف لامتناسية ، وضع ثلاثة أسماء حسنى منها (بدلاً
من خمسة الأسماء الحسنى للخمسة شهود في المبالاة) ، - نقول إن هذا التركيب قد ترك
مع ذلك آثاراً عند النصيرية أنفسهم (٤) ؛ وثبت من الأسباب ما يدعو إلى القول بأنه
يعود إلى عمر بن الفرات (المتوفى سنة ٢٠٣ هـ) .

خاتمة

ما أتينا به هنا من أنباء جمعناها (٥) كفيل بأن يقدم طائفة من الظنون الواضحة التي
تؤيد كون سلمان شخصية تاريخية وجدت حقاً . أما ازدهار الأساطير حول إسلامه ،
والتجديد الديني للدور الذي قام به ، من جانب الشيعة المغالية فلم يحدثنا إلا بعد فترة اختار
وتأمل عادية .

فهل في وسعنا الآن أن نضع المسألة في وضع أقرب إلى الدقة ؟ أما فيما يتعلق بالتأثير

(١) وفيهم يأخذ سلمان مكان ملال لما أن سقط (الجاحظ: إحدى عشرة رسالة ، ٩٧ ؛ « الحيوان »

ج ٢ ص ٩٨ س ١٥) .

(٢) جعفر بن منصور : « تأويل الركاة » ، مخطوطة ليدن رقم ١٩٧١ ص ٩٧ ؛ كثنائي « مجموعة

قصص لم تنشر » ص ١٠٣ .

(٣) مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ٤٤ ب ، ١٨٢ . وهي بدعة مستنكرة هي وعكسها أي

بدعة شنبويه (= عمر ، عند الحصبى : « الهداية » ص ١٣ ، وهو انثنى ، لأنه يفرق بين الاسم والمعنى ؛

راجع أيضاً مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٥٨ ب) .

(٤) صيغة الحروف : ع م س (فارن سورة ٤٢ ، آية ١ : ١٧) . وقارن « سفر يسرا » ؟

[كان النصيرية يعتقدون أن الحروف الخمسة المذكورة في أول سورة « محمد » معناها : ع م س حتى .

وبهذا يفترون تركيب الحروف في الآية للوصول إلى مذهبهم . ويشبه هذا نظرية اليهود في كتب القبالة فيما

يتصل « سفر يسرا »] .

(٥) في الصفحات من هذا البحث : ص ١٠ ، س ١ - س ١٠ ، ص ١٨ - ١٩ ، ٢٧ ؛

قارن ص ٥٢ تعليق ٤ .

الشخصي الذي لا بد أنه كان له ، فلا نستطيع إلا أن نضرب في أودية الحلدس والفروض : دوره في تحديد بمض الشماثر مثل الاستبراء^(١) وتخميس الصلاة^(٢) ؛ — وفي استعمال « التأويل الشخصي » في التفسير ، مما نجده عند ابن مسعود والمقداد^(٣) . ولنلاحظ أنه طائفاً كان القرآن غير مجموع ، فإن الآيات كانت لا تنطق في الذاكرة إلا مرتبطة بهذه الشخصية أو تلك ، مجلة أو مبغضة ، فإسرائيل في القرآن كان يبدو على هيئة مجموعة من الأمثلة المتحققة في تطبيقاتها على أحوال الرسول ، من أصدقائه وخصومه ؛ وقد تكونت شعيرة « التصلية »^(٤) مرتبطة بالآية ٨٤ من سورة الشعراء (« واجعل لى لسان صدق فى الآخرين ») ، وهى شعيرة مليئة بدعوى الإمامة الشيعية (كما صليت على إبراهيم وآله — « الآل » ليس « الأمة »)^(٥) وفى السنوات ١ إلى ١٠ فى المدينة ، قبل تحديد الحج حول الكعبة ، كان من المحتمل أن التهليل كان يقال أمام لرسول ، ويمكن أيضاً أن يكون التهويس البدوى الموجود الآن كان يقام حوله هو ، مما سيقترص فيما بعد على الطواف بمكة . وسلمان قد كون على الأقل قارئاً هو قرئع الضى (المتوفى سنة ٣٢ هـ)^(٦) .

وليس ثمت ما يمنع من الظن أن النبي قد كانت له صفوة من الصحابة الموثوق بهم ، إلى جانب مساعديه السياسيين الكبار ، ومحالفين من أصحاب المنافع ومن المشكوك فيهم ،

(١) ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧ — ص ٤٣٩ ، ومن الغريب أن الحوارج يعترفون سلمان على أنه راوى هذه الشعيرة (« الجيظالى : قاطير الحيرات » ج ١ ص ٣٢٦) .

(٢) إن الربط بين الخمسة أشعاس فى المأهلة وس الأوقات الخمسة للصلاة كل يوم (= الأسماء الحسنى عند الفلاة) يرجع تاريخه إلى أبى الخطاب على الأقل ، ونحن نجد نفس الثبوت لدى الإحنائية (تاريخ بغداد ج ٦ ص ٢٨٠ س ١٨) والصيربية (الأذنى ، « الناكورة » ، ١٢ ، قارن مخطوط باريس برقم ٥١٨٨ ورقة ٨١ ، والسكشى ، ٩٣ ، ٩٥ فيما يختص بالواحد وخمسين ركعة ، وقارن أبو المعالى ، ١٦٢ ، جويار Guyard ، ١١٥ ، ديسو Dussaud ، ٨٧) . وللمدد خمسة دور كبير عند المأهولة (٣) ابن البطريق ، ١٧٨ ، الطبرى ج ١ ، ١٣٠٠ . وتبعاً لهذا التأويل الشخصى ، المأخوذ

عن تأويل النبي (ومن هنا تفسير للقول الغريب : « السنة لا تنسخ بالقرآن ») ، بلقب يولس اليقطي الإمام الرضا بلقب « الطاغوت » لما أن هادن المنصب للخلافة (الاستراباذى ، ٢٨٠) (قارن الإعداء الذى وقع على الحسن فى المدائن من الفلاة ، لا من الحوارج : النويحق ، ٢١) .

(٤) ابن تيمية : « منهاج أهل السنة » ، ج ٤ ص ٦٥ — ص ٦٩ ، السيوطى : « النسيح فى التصلية » (مخطوطة تيمور) ؛ أبو نعيم ، ١٣١ .

(٥) قارن سورة آل عمران : آية ٣٠ ؛ والزماشرى ، أورده الاستراباذى ص ٢٨٥ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ١١٣ ، ٢٨٩٧ .

وكانوا أعز إلى قلبه من المؤتمرات الدبلوماسية في بيت أزواجه ، وأنه كان يؤثر من بعد خديجة وزيد وأكثر منهما حذيفة وسلمان . وكان تمت إلى جانب من شاركوا النبي إيمانه القوى بأنحداره من صلب إبراهيم ورسالته مبشراً ونذيراً نفر من الزهاد المشتاقين إلى العدل كانوا ينتظرون بلمهة انتصار « القائم »^(١) أعنى الحاكم المهتدى « بالروح » الذي سيقضى أخيراً على أكل الصدقات وبشق قلوب المنافقين .

وفي يوم مشهود — هكذا يروى الشيعة — شهد سلمان المباهلة (شوال سنة ١٠هـ = ٦٣١/١/١٥) (٢) : في المدينة عند مقبرة البقيع قرب الكتيب الأحمر^(٣) ، دعا النبي ، وهو أمام وفد بني بلحارث المسيحيين^(٤) من نجران^(٥) ، هؤلاء إلى المباهلة (سورة آل عمران : ٥٤ : « فن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ») . ولهذا المحاكمة ، التي فيها إظهاره الوحيد لإخلاصه المطلق ، جمع النبي « أهله » ، « الخمسة » الذين دثرهم بدثاره وهم (عداه) حفيدها وابنته وزوجها ، رهائن على إيمانه برسالته النبوية . ومنذ

(١) سورة آل عمران ١٠ آية ١٦ .

(٢) والمباهلة ، وهي عيد للشيعة قديم (البيروني « الآثار الباقية » ص ٣٣٢) قد أوجدت شجرة خاصة بفقهاء الشيعة ، يقصد منها الحل على الاعتراف ، عند الشيعة طبعاً ، وهي بهذا تقضى على التقية (الكليني : « الكافي » ، غير مرقوم الصفحات . الاسترأباذي ٤٧٠) . — عيد التجلي .

(٣) لمشارة إلى موسى (الكتيب الأحمر . ل . ا . ماير « المجلة الدورية » (كل ثلاثة أشهر) اقسام الآثار اقدمية فلسطين ج ٢ ص ٢٩ : Z.A. : Quar. Dept. Antiq. Palestine) : مثل الغمامة (= غمامة سينا) . « إذا نشأت سحابة بضاء صافية مرعة مرعة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر على بنا في السحاب » (المطلى . الموضوع المذكور ، ٣١ ، ٣٢ ، قارن ابن قتيبة : « عيون الأخبار » ج ٢ ص ٢٨٣) . ويبدو أن هذه « الموسويات » ليست من مصدر يهودي .

(٤) ونحن نعلم أن أهل نجران رفضوا الدخول في المناهلة ، خوفاً لا اقتناعاً ، ووقعوا مصالحة تقضى عليهم بدفع الجزية مع بقائهم نصارى ؛ وهو اتفاق كان — قبل اتفاق آيلة وأذرح — أول « تسليم » من المسيحية للإسلام (كتباتي ، ج ٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٣ ، لامانس ، فاطمة ، ٩٧ تطبيق ٣ ، البلاذري ، « الفتوح » ؛ الأغاني ط ٢ ج ١٠ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، المجلسي « بحار الأنوار » ، ج ٩ ص ٤٩ — ٥٢) . (٥) كانت هذه القبيلة ، وهي من مذبح ، في حلف مع قبيلة همدان . ويرأى للمرء أن تمت تراطلاً بين هذا الحلف وبين النزعة الشيعة المتحمسة التي أبداهها بنو همدان ، الذين سلموا على بدون قتال في أيام النبي ، فيما بعد وأصرروا عليها ؛ فإما أنهم شاركوا في اتفاقية المباهلة ، ولما بالأحرى كان من شأن رفض بني بلحارث الدخول في المباهلة (وقتل روح من زرارة الحارثي ، ولا يعرف تاريخه ، أورده الهمداني ، « صفة جزيرة العرب » تحت المسادة) أنه أدى إلى فهم عري الحلف وإسلام بني همدان .

[راجع عن المباهلة البحث الملحق بهذا الكتاب]

ذلك الحين استحال عند بعض صحابة النبي ما كانوا يحملون من مودة نحو الخمسة إلى حب عبادة^(١)، فقد قدسوا آكل على لأن قرابتهم الدموية متفاوتة^(٢) في قربها من النبي قد تحولت بنوع من الشعيرة العلنية (المباهلة) نقلت كل أمهم في العدل بعد موت النبي؛ وفريق آخر أبغضهم ناقلين إلى آكل على تأثرهم^(٣) بموتهم الكفار الذين قتلوا في بدر بأمر من الرسول بيد على. فما قبض النبي، وهو « أعظم مصيبة »^(٤) كما يكتب في شواهد القبور، كان على سلمان أن يحدد معتقداته ويؤكدها، فبدأت في العراق عند بني عبد القيس حركة أحقية على بالخلافة، قبل أن يبدأ أبوذر وعمار^(٥) ولم يكن على على بينة من المصير الحزن الذي تسببه له خلافته للنبي في الأمة الإسلامية، إلا تدريجياً، فكما لاحظ^(٦) النظام، لم يتخذ على موقف صاحب حق إلهي إلا حين واجه الخوارج الثأرين الذين قتلوه في سنة « الميم »، سنة ٤٠ هـ. وازداد هذا الشعور وضوحاً عند ابنه الثاني وخليفته، الحسين، الذي أخذ على عاتقه كل هذا المصير، وغدا ليقتل في سبيل العدل بكر بلاء^(٧) : سنة ٦٠ هـ، سنة « السين »^(٨).

- (١) رأينا منذ قليل الرابطة بين الخمسة الأشخاص وبين صلوات الخمس؛ فإذن أيضاً طريقة القلندرية في ذكر الخمسة (« السنوسى » ، « السليبي » ، ٣٢ ، ١٦٠) . وأمام مثل هذا التجديد والعبادة ، تكون اعتراضات لامانس (في « معاوية » ص ٣٦) لا أساس لها بعد .
- (٢) من الواضح أن محمداً لم يزاخ بين نفسه وبين على ، في المؤاخاة بالمدينة (وقد بن سارزان Sarasin ، وفقاً لما يقوله ابن سعد ج ٣ ص ١٤ ، أن علياً قد أوى إليه وبين سهل بن حذاف) لكن من الواضح أيضاً أكثر من هذا أن محمداً « يقيم أبي طالب » (ابن خنبل : ج ١ ص ٣١٢ ؛ قارنه بما في سورة الضحى : ٦ ، سورة البلد : ١٥) ، وهو الذي أخذ عنه ابن من يدين له النبي بالكثير ، قد كان على بالأسفة إليه أكثر من أخ ، حتى قبل أن يزوجه فاطمة .
- (٣) ابن أبي الحديد : « شرح النهج » ج ٣ ص ٢٨٣ (وج ١ ص ٣٦٢ — ص ٣٦٩) .
- المقريزي « النزاع » ص ١٢ — ص ٢٠ .
- (٤) أو « رزية » : فيت : « ثبت تاريخي بالنقوش العربية » ج ١ ص ٥٢ (من سنة ١٨٦) .
- ٧٩ (من سنة ١٩٩) ١٠٧ (من سنة ٢٠٥) الج ، ص ٢٦٠ (من سنة ٢٣٤) . G.Wiet; repert.
- Chron. épigr. arabe . وقارن هذا بمحدث ابن عباس (ابن أبي الحديد : « شرح النهج » ج ١ ص ١٣٣) وأشعار حسان بن ثابت (المقدسي : « البدء » ج ٦ ص ٦٩) وعيد « الأرباء ما يدور » .
- (٥) في سنة ٢١ ، حسماً يروى الجاحظ (ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » ج ١ ص ١٢٣) .
- (٦) المؤلف الذي ألقاه في الترويض (ابن أبي الحديد : « شرح النهج » ج ٢ ص ٤٨) .
- (٧) لمخوان الصما : ج ٤ ص ١١٨ .
- (٨) أو الصاد (في الحساب المغربي ، وفيه س = ٣٠٠) .

وكان سلمان قد توفي قبلهما ، بيد أن هذه الرغبة في العدل في الدنيا وهي التي بذر سلمان بذورها وتحولت إلى مذهب الشيعة ، قد استحوالت في الإسلام شوقاً إلى الحياة الأبدية . وإخلاص الشيعة لقضية الإمامة وللمهدي المنتظر — وصوفية النزعة إلى الزهد ، كل هذا نجده ، إذا ارتفعنا إلى الأصول الأولى ، في سلمان . والقول المشهور الذي فاه به الإمام جعفر الصادق وأصبح عند أهل السنة فيما بعد من بين الأحاديث النبوية لا ينطبق على أحد خيراً مما ينطبق على هذا الأعجمي الذي أتى إلى الإسلام من بعيد ، ونعني بهذا قوله : « بدأ الإسلام غريباً ، فسيمود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء من أمة محمد (١) » أي أن الإسلام بدأ غريباً مهاجراً (في المدينة) وسيصير غريباً مهاجراً (في الكوفة ، أو القدس (٢) ، قبلته الأولى والأخيرة) كما بدأ : وطوبى لمن سيفتربون من أمة محمد (كي ينفقوا القائم) : وهي دعوة شيعية إلى البطولة الدنيوية ، — وقد زاد المحاسبي أحد الصوفية (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) عليه بتأويل روحى فقال : فطوبى للغرباء ، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهم المنفردون بدينهم (أى الذين اعتكفوا واقطعوا لله وحده) « (٣) .

(١) ابن زينب التميمي : « الفية » : ١٧٤ — ١٧٥ ؛ لمخوان الصفا : ج ٤ ، ٢٧٩ ؛ ابن الوليد ، « الدامغ » مخطوطه همداني ج ٢ ص ٥٠٢ ؛ الرسالة الحنبلية التي كتبها ابن رجب ، وطبعت في « المجموع » الوهابي لابن ربيع ، القاهرة (المار) ٣١١ — ٣٢٨ .

(٢) دور الهجرة عند الإسماعيلية ؛ في أرض همدان (جلازر . Glaser : Peterm. Mitteil. سنة ١٨٨٤) . قارن لمخوان الصفا ج ٤ ص ١٩١ س ١٦ (الهجرة إلى بيوت ناطقة) ؛ ابن أبي الحديد : ج ٣ ص ٢١٥ — ص ٢١٦ .

(٣) ورد في كتابي « مجموع نصوص لم تنشر » س ١٩ Recueil (وراجع كتابها « مبحث » Essai ص ٢١٧) .

ملحق رقم ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغلاة السمانية « السمانية » أو « السينية »

١ — أبو حاتم الرازي (حوالى سنة ٥٣٢٢ = ٩٣٤ م) فى « كتاب الزينة » ، فصل فى فرق الشيعة ، ورقة رقم ٩٠٧ :

ومن الغلاة : السمانية : وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسي ؛ وقوم قالوا بإلهيته (١) — تعالى الله علواً كبيراً ؛ فمنهم من وقف عليه ؛ ومنهم من قال بغيره بعهده (٢) . وقال (الذين يؤمنون بنبوته) فى قول الله عز وجل : « واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا » [سورة الزخرف : ٤٤] قالوا إنما هو سلمان (٣) « أرسلنا قبلك من رسلنا » ؛ وإنما كانت الكتابة فى المصحف : الميم ملصقة بالتون بلا ألف ، وهو سلمن . كما كتبوا القمن (٤) ، عثمان — بلا ألف . وغلافه قوم حتى فضلوهم (٥) على أمير المؤمنين على صلوات الله عليه .

٢ — صيغة نذر سلمان عند الخطابية والناووسية :

(١) الرواية المختصرة ، لعنيسة (لعلة الناووسى الذى بهذا الاسم والذى ذكره الكشى فى « كتاب معرفة أخبار الرجال » ، طبعة بومباى ص ١٨٨) :

(١) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ١٣ .
(٢) ونفس التصديق فيما يتعلق بالفرق الإمامية : فهم يتقسمون عند موت كل إمام إلى « واقفية » و « قطعية » .

(٣) الواقع أن هذا التفسير قديم . ويرتبط بتفسير الآية ١٠٥ من سورة النحل (الأجمي = سلمان) . لكنه لا يقوم على هذا الخطأ النحوي الفاحش . بل يتصور كتابة سلمان هكذا « سلمن » بدون ألف ، كيلا يحتوى هذا الاسم إلا على حروف نورية : س + ل + م + ن ، وهذا يساوى ١٨٠ فى الحساب البددي لأبعد ، كالحال تماماً فى س + ل + س + ل = ١٨٠ (« سلسل » هو الاسم الفنومى لسلمان) . وهذه المساواة ، التى اخترعت حوالى سنة ١٣٨ هـ ، تدل على أن ألف المد لم تكن قد عم استعمالها بعد فى الكتابة بالكوفة .

(٤) والصلة القديمة بين شخصي لقمان وسلمان لا ترجع إلى الكتابة وحدها (راجع ما قلناه قبل ص ٣٩ تعليق ٣) .

(٥) هذا قول السينية ، يعارضون العينية .

« قال لي أبو عبد الله (جعفر الصادق) عليه السلام: أي شيء سمعت من أبي الخطاب؟ (١) قال: سمعته يقول إنك رضعت يدك على صدره وقلت له: «عنه ولا تنفس» وإنك تعلم الغيب وإنك قلت له هو عَيِّبَةٌ علمنا وموضع سرنا، آمين على أحيائنا وأمواتنا ».

(ب) الرواية الطويلة للخصبي النصيري (عنوان كتابه غير ظاهر: أوردته الطبرسي النوري، «نفس الرحمن»، طبع حجر بطهران سنة ١٣٨٥ هـ، الباب الخامس، ص ٥٣ [غير مرقوم الصفحات] -):

(قال جعفر لأبي الخطاب): «يا محمد! أخاطبك بما خاطب به جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمان وقد دخل عليه عند أم أيمن، فرحب به وقرَّبه، وقال: أصبحت يا سلمان عَيِّبَةٌ علمنا ومعدن سرنا، ومجمع أمرنا ونهينا، ومؤدب المؤمنين بآدابنا. أنت والله الباب الذي يؤه علمنا، وفيك ينبأ علم التأويل والتنزيل وباطن السر وسر السر. فبوركت أولاً وآخرأ، وظاهراً وباطناً، وحياً وميتاً (٢). فقال رسول الله هذا القول لسلمان وقتله أنا لك يا محمد ».

٣ - دور سلمان مع الخمسة، كما يشرحه بشار الشعيري (المتوفى حوالي سنة ١٨٠ هـ) (٣):
أورده الكشي، الكتاب المذكور، ص ٢٥٣ عن مصدر لم يذكره. لعلة مرازم المدائني المتوفى حوالي سنة ٢١٠ هـ؛ ونقله أبو جعفر الطوسي في «الاختيار»، وأبو علي الرازي في «التوضيح»، والإستراباذي: «المنهج» ص ٦٨:

«مقالة بشار (هـ) مقالة العُليَاوية: يقولون إن علياً عليه السلام ربٌّ وظهر بالعلوية الهاشمية وأظهر رواه عبده ورسوله بالحمدية. ووافق أصحاب أبي الخطاب في أربعة أشخاص: علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأن معنى الأشخاص الثلاثة، فاطمة والحسن والحسين، تلبس وفي الحقيقة شخص علي، لأنه أول هذه الأشخاص في الإمامة والكثرة. وأنكروا شخص محمد عليه السلام، وزعموا أن محمداً عبد وعلياً رب، وأقاموا محمداً مقام

(١) قارن تصيب باقر لمار عبد النصيرية (مجموعة الأعياد)، ورقة ٣ ب؛ وقارن النبي في المعراج، أورده ابن عساكر ج ٥ ص ٨٥؛ ابن الجوزي، «دفع الشبه» ص ٢٦.
(٢) التواريخ مع «أحيائنا وأمواتنا» في الرواية الأولى يجملنا نمكر في وجود مصدر مشترك لكتنهما.

(٣) روى عن الفضل الجعفي - ذكره الحميمي في «الهداية»، ٣٤٣.

ما أقامت^(١) الخمسة سلمان وجعلوه^(٢) (أى سلمان) رسولاً للمحمد صلوات الله عليه . فوافقهم (أى بشار) فى الإباحات والتعطيل والتناسخ . والعلايوية سمتها الخمسة «عليائية» وزعموا أن بشار الشميرى لما أنكر ريبوية محمد وجعلها فى على . وجعل محمداً عبد على وأنكر رسالة سلمان ، مسخ فى صورة الطير يقال له عليا ، يكون فى البحر^(٣) . فلذلك سموهم العليائية .

٤ — نقد مذهب السينية^(٤) : أورده « كتاب الماجد » المنسوب إلى جابر الأزدي (بين سنة ٥٢٩٠ إلى سنة ٥٣٣٠) ، مخطوطة باريس رقم ٥٩٠٩ ، أرسله إلى باول كروس وهو بسبيل نشره :

(ورقة ١٦٨) « إن الماجد هو الذى قد بلغ بنفسه وكده من العلم إلى منزلة الناطقين ، فصار ناطقاً^(٥) ملاحظاً (= يتلقى وحي) للصامت (= العين)^(٦) ، وصارت منزلته من الصامت منزلة السين من المم ، وذلك على رأى أصحاب العين ، لا على رأى أصحاب السين وأما على رأى أصحاب السين ، فكمنزلة العين من السين ، على الخلاف الذى يقتضيه اختلاف المذهبين س ٨ - س ١١ . [مختار رسائل جابر بن حيان ، عنى بتصحيحها ونشرها ب . كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥ م ، ص ١١٨ .]

(ورقم ٦٨ ب) : « ... وذلك أنهم لما رأوا الظلم فى الميم ظاهراً قالوا : إن مافيه من أجزاء النور الظاهرة والمتضاعفة ليس له من ذاته ، لأن الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها فعالان متضادان فقالوا «إن السين تُسمدّها» لما راوا من قلة تلك الأجزاء الظلمانية فى السين . وذلك أن جزءها الظلمانى لا حركة له ، فهو فيها خفى جداً ، لأنه مشابه فى الصورة

- (١) عبد ابن الغضائرى (« الرد على الغلاة » ، أورده الاسترأبى ، ٢٣٥) التخميس هو القول بأن سلمان المارسى والمقناد وعمار وأبا در وعمر بن أمية الصبرى يهيمنون على نظام الكرن .
- (٢) إذا كان يقول بأنه هو جبريل ، فهذا مذهب الغراية .
- (٣) قارن أما الجارود الذى تحول إلى سر هوب ، وهو وحش بحرى (الكشى ، ١٥٠) .
- (٤) استعملنا هذه الكلمة بدلاً من عبارة « أصحاب العين » الواردة فى النص — قارن : سلسلة فى كتاب « إخراج مائى القوه إلى الفعل » للمؤلف نفسه . والسين أحد الأسماء الفوصية لسلمان . والحرف الظلمانى الوحيد فى اسمه هو ألب المسد الأوسط ، بينما الحرف الظلمانى للميم (الاسم الفوصى لمحمد) وهو الدال النهائية ، مشكول .
- (٥) هذا الماطق هو « الماجد » الذى نبحت هذه الرسالة فى فضائله .
- (٦) العين هى الاسم الفوصى للم

لأعظم الأنوار قدراً ، وهي المهمة الفاعلة للحروف (١) التي هي العين الأولى ، وهي البسيط الأول لأجل الاختراع والنطق الشريف الفاضل » [نشره كراوس ص ١٢٠ س ٤ - س ١٠] .
 (ورقة رقم ١٦٩) : « ... وأما السين التي صار بمنزلتها من الميم ، فإن السين لأجل طول الصحبة والمجاورة لم يحز أن تكون كالماجد ، بل كان حرفها الظلماني وسطاً خفياً ساكناً ، ولا تبين فيه حركة بته في شيء من أحواله وحيث ما وقع من المواضع . ولذلك صار جذساً واحداً عجمياً ... » (٢) [نشره كراوس ص ١٢٣ س ٢ - س ٠] .
 ٥ - أحمد بن علي النجاشي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) : « الفهرست » (أوردته الإستراباذي ، « المنهج » ص ٢٣٤) :

« علي بن العباس الجراذيني - رُمي بالغلو وُعْزِرَ عليه ... له كتاب الآداب والمروءات وكتاب الرد على السامانية (في الأصل المطبوع : السليمانية) ، طائفة من الغلاة . أخبرنا الحسين بن عبد الله (= ابن الفضائري ، المتوفى سنة ٤١١ هـ) عن ابن أبي رافع عن محمد يعقوب (= السكيني ، من الرى ، توفي سنة ٣٢٨ هـ) عن محمد بن الحسن الطائفي الرازي (المتوفى حوالي سنة ٣٨٥ هـ) (٣) .

ملحق رقم ٢ - اشارات الى المصادر

أول تَبَت بالمصادر الخاصة بسلطان بشكل واسع قد ظهر في كيتاني ، « حوليات الإسلام » ، ص ٨١٧ - ٤١٨ : *Caetani : Annali dell' Islam* ؛ قارن « تاريخيات » (١) فيما يتصل بالهزء كحرف فاعل في مقابل الألف كحرف ساكن ، انظر للمؤلف نفسه « كتاب التصريف » (ورقة ١٢٩ ب) ، « والرحمة » ، و « السر المكنون » ؛ وابن عربي : « الفتوحات المكية » ، ج ١ ص ١٢١ .
 (٢) « عجمي » أي لا يمكن النطق به في العربية (إشارة إلى الأصل الفارسي « المعجمي » لسلطان) .
 = يجب أن يفتقد (ولكن الألف لا نقطة لها) . ولعل هذا مأخوذ عن السليمانية الواقية الذين أثنوا عليهم من قبل : ليس لسلطان الفارسي خلفاء .
 ومذهب الميمنية عند الصيربية يقول ، على العكس من هذا ، لأن روح الميم من نور الذات (هنا = العين) وجسده من نور فطره من أمر مولاه وخلق (المخلوق : أي الميم) من صعود ذلك الورد روح الشين (الشان ، المناطرة) . مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٤٤ ب) . ولهذا فإن مذهب السيمنية يوصف بصفة الإلحاد (الموضع نفسه ، ورقة ١٩٩) .
 (٣) وعلى هذا يكون الجراذيني هذا قد توفي حوالي سنة ٢٤٠ هـ ، مما يجعلنا نؤرجح فرقة السليمانية هذه بالثلث الأول من القرن الثالث .

ج ١ ص ٣٨٣ Chronographia. وأغلب الثبت يحتوى على مصادر سينية لاشيعية، ولم يحسب حساب ماورد فيه إلا بطريقة جزئية في الصفحات التي كتبها عن سلمان.

١ - تصنيف المصادر

١ - الرواة المباشرون

هناك ثبت يحوى ٣٥ اسماً، وضعه المزي (ورد في «تهذيب الكمال»، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩، ورقة ٢٩٦ ب) ويمكن أن يضاف إليهم قدر عشرة آخرين. ويلاحظ من ناحية أخرى أن مثل هذا الثبت قد يندفع به الإنسان. فإنه بالنسبة إلى حديث ما، لا يعد اسم الراوى الأول صحيحاً إلا إذا كان الإسناد صحيحاً. ونحن نجد أن المزيين من واضعى الأحاديث، وقد كانوا على علم بقواعد النقد الشكلى، قد بذلوا جهدهم في «صنع» أسانيدهم بحيث يجب بادى ذى بدء أن لا تنق في الأسانيد المطابقة للقواعد والتي ترجع إلى راو أول «مشهور» (مثل أبى هريرة بالنسبة إلى الرسول، زاذان أو النهدي بالنسبة إلى سلمان)، وفي مقابل هذا يجب أن نتأمل بعناية في الرواة الضامعين الذين ينزلون سهواً في الإسناد. وحينما يفحص الإسناد حتى آخر حدوده، نتوقف، صاعدين في سلسلة الرواة، عند أول راو نعرف أنه كتب (على الرغم من التموه الفقهى بأن هذه رواية شفوية) مجموعة أو كتاباً (معروفاً أو يمكن تبين أنه كذلك من التوجيه غير المزيف لسلاسل الإسناد الثانوية، أو على أنه مصدر لحديث مُرسَل) وسيراً على هذه الطريقة فصلت أسماء الرواة المذكورين في هذا البحث - وعن هذا السبيل استطمت تمييز الروايات المختلفة الخاصة «بخبر سلمان»، - وفيما يتصل ببقية حياته أدى لى تصنيف المصادر كما يلي :

١ - قبل سنة ٨٠ هـ : رواية تجمعهم روابط القبيلة، مثل مجموعة عبد القيس - الحمر، التي ميزناها آنفاً ص ١٦ - وتتضمن ثروان بن ملحان (روى عن عمار وحذيفة. ورد اسمه مقلوباً في ابن سعد) (١)، وأباقدامة نعان البكرى، وأبا الظبيان، وعنهم أخذ سماك ابن حرب. ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً أبو عمران الجوني وحبيب بن أبى ثابت.

(١) المزي، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١، ٢ ب؛ «طبقات» ابن سعد ج ٦، ٨٥، ١٥١.

ب — بعد سنة ٨٨٠ : رواية تجمعهم روابط المذهب ، فمثلاً :

أولاً : الكيسانية القدماء المتألفون مع المرجئة : إسناد أبي الطَّغْيَلِ عامر بن وائلة الليثي^(١) < سلم بن الصلت العبدي^(٢) < عبيد المَكْتَبِ . وإسناد أبي عثمان النهدي^(٣) ، وإسناد أبي سعيد الخدري < أبو سلمة ابنُ ابنِ عوف < طارق بن شهاب الأحصي^(٤) ، الذي ربما يخفى أخذه عن منحول قديم ، هو « صحيفة الوصي » ،

ثانياً : الزيدية إسناد أبي وقاص < السُّدِّي والثَّعَلْبِي < شريك (المتوفى سنة ١٧٧) إسناد ابن بُريدة < أبو ربيعة < حسن بن صالح (المتوفى سنة ١٦٩) . إسناد زاذان الكندي < عطاء أو أبو هاشم ، أو ابن رستم < قيس بن الربيع (المتوفى سنة ١٦٥) . إسناد آل أبي قرّة الكندي وعندهم أخذ أهل السنة كذلك . إسناد عبد الله بن مُنِيل < كَثِيرُ النَّوَاءِ وسالم بن أبي حفصة^(٥) .

ثالثاً : فيما يتعلق بالإمامية ، نشاهد أن قاطب الربط بين الأسانيد « المرقعة » من الصعب إدراكها . وكل ما نستطيع هو أن نقول إنه بعد سنة ٨٣٧ ، تكونت جماعة تدعو إلى أحقية عليّ في الخلافة « بالكوفة » ، عند صمصمة ، منها أصبغ وحُجْر وهبة العُمرَني والحارث الهمداني^(٦) وخصوصاً رَشِيدُ المَجَرِي الذي أذاع أحاديث تنبؤية جمعت وكتبت (ولعل ذلك في « صحيفة الوصي »).

-
- (١) طبقات ابن سعد ، ج ٦ ، ٤٢ ؛ البلاذري ، مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٦٩٤ ب ، فيما يتعلق بزوجة ابنه ؛ البغدادي « الفرق بين الفرق » ، ص ٣٦ .
 (٢) أبو نعيم ، « ذكر أخبار أصفهان » ج ١ ص ٥٠ ؛ لم يذكره ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ص ٦٣ ، ولا ابن حنبل ج ٥ ص ٤٤٤ .
 (٣) ١٢ سنة ٨٠٠ (ابن سعد ، ج ٧ ق ١ ص ٦٩) . صديق المختار (الطبري ج ٢ ، ٢٤٠ ؛ « الإصابة » ج ٣ ، ٩٨) .
 (٤) أفاض في ذكر تفاصيل عن سلمان (ابن سعد ج ٦ ، ٤٣ ؛ « الإصابة » تحت رقم ٢٢٢٦) ؛ قارن ابن حنبل ج ٣ ، ٤٤ .
 (٥) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٤٤٥ — المزني ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ج ٤ ب — ابن سعد ج ٦ ، ١٢٤ ؛ ابن سعد ج ٦ ، ١٠٢ — المزني ، الكتاب المذكور ، ج ٤ ب .
 (٦) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٣٣٩ ؛ الخطيب ، « تاريخ بغداد » ج ٨ ، ٢٧٤ — ٢٧٧ .

٢ - المصادر المكتوبة

(١) منحولات إلى علي :

- ١ - « صحيفة الوصي » ، التي كان عند عمارة العبدى (المتوفى سنة ١٣٤ هـ) (١) نسخة منها - ويقال إن ابن سبأ (= ابن وهب) (٢) أذاع منها رواية مفسرصة .
- ٢ - خُطِّبَ عليّ (مجموعة ربما تكون هي نفس الكتاب السابق) (٣) ، تتضمن نصوصاً قديمة ، حتى في نشرة الشريف الرضى (٤)

(١) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ، ٢ ، ٢٤٦ ، (قارن ابن حنبل ، ٢ ، ٧٣) .
 (٢) هو لمبي دلافيدا الذي أثبت هذه الهوية بن ابن سبأ وابن وهب ، معتمداً على البلاذري (مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ورقة ٥٤٠ أ ؛ وليس ٥٤٢ أ) ؛ وهي مسألة مهمة (في بحث له بمجلة الدراسات الشرقية RSO ، ٦ ، (سنة ١٩١٣) ص ٤٩٥) .

(٣) المشكلة الخاصة بتحرير « خط علي » ليست مجرد مشكلة المصادر التي أخذ عنها هذا التحرير الذي قام به الشريف الرضى ، حوالى سنة ٤٠٣ هـ (بعنوان « نهج البلاغة ») ، لى جانب القطع ذات الأخلاق الوعظية الخطائية ، المحفوظة في تحريرات ابراهيم بن الحكم الفزارى (المتوفى حوالى سنة ١٩٠ ؛ الكنتورى ، ٢٠٦) وأبى عبيدة (الجاحظ ، « البيان والتبيين » ، ٢ ، ٢٤ - ٢٧) ، والمداثنى (« الفهرست » ، ١٠٢) ، وهي تتضمن فقرات ذات أهداف سياسية ومذهبية ديفية . والتحرير الزيدى الذى وضعه ابن عقده (المتوفى سنة ٣٢٣ هـ) يقول إنه يرجع إلى زيد الجهنى (المتوفى سنة ٨٤) ، من طريق أبى محنف (الطوسى ، ص ١٤٨ ؛ قارن التلعلى ، في « طبقات » ابن سعد ، ج ٦ ص ٢٣٣) ؛ والكشفى (ص ٢٢٤) يروى أن الإمام زيد قد درس « كتب علي » . ولا شك في أنه كانت توجد مجموعة سابقة على انشقاق الفرق فيما بين سنة ١١٣ وسنة ١٥٠ هـ ، لأن هذه الخطب محفوظة أيضاً عند الإسماعيلية (نشرة القاضي التهماني ؛ قارن إيمانوف ، دليل كتب الإسماعيلية Ivanow: Guide to Ism. Lit تحت رقم ٧٢ = ٧٣ وفقاً لتصحيح كروس في « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٨٧) واقتبس منها في الكتب المنسوبة إلى جابر وعند النصيرية (« أنا مهلك عاد وثمود » ، وهي كلمة اتهم الصول الحلاج بأنه سرقها ، وتوجد في مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ، ورقة ٩٤ ؛ قارن عريب القرطسى ، ١٠٥) . وعلى وجه التخصيص الخطبة الخاصة بالقائم (ابن أبى الحديد ، شرح النهج ج ٢ ص ٥٣٤) تاريخها قبل سنة ١٣٠ هـ ، لأنها تحتوي على اللفظ « عسيب » بمعنى رمزى يفترض الشاعران زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ ، الجاحظ « الحيوان » ، ٣٩ ، ٧) ومعدان السيمطى (المتوفى بعد سنة ١٦٩ ؛ الجاحظ ، « الحيوان » ، ٢ ص ٩٨) يفترض أن معروف - نخط على كانت لذا منذ ذلك الوقت أحد الكتب المتداولة كل التداول عند الشيعة (قارن الكشمى ، ١٣٨) .

(٤) وبعد تحديد الكتب المنحولة إلى علي ، يجب تمييز المجال الذى أفسح لسلطان في كتب الباقية (لأحد الجابرين ؛ النصوص المعروفة بنصوص بنى حرام ؛ ومنها فقرات عند الحارثية والصيرية : الذهبي « ميزان الاعتدال » ، ٣ ، ١٩١ ؛ الذومخى ، ٣١) وكتب الجعفرية (فرق الناسوبية والخطائية والفضلية) .

(ب) منحولات منسوبة إلى سلمان :

(١) « خطبة (إلى حذيفة) »^(١) : تنبؤات : بمأساة كربلاء مأخوذة عن الحادث نفسه . ويجهل موت زيد ، وتنبأ باستشهاد النفس الزكية « بين الركن والمقام » قبل وقوع الحادث^(٢) ، وتشرح بالعربية العبارة : « كرديد وتكرديد » ، وتقرن عصيان بني إسرائيل باستمرار لأنبيائهم بالاضطهادات التي يلقاها آل علي من جانب الأمويين ، وتلح في تعيين الكوفة على أنها « دار الهجرة » النهائية للإسلام . — وهذا يحدثنا نؤرخها في السنوات من ١٠٠ إلى ١٢٠ هـ .

٣ — « خبر الجاثليقي »^(٣) ، أقصوصة ساذجة نالت تقديرًا كبيرًا ، تروى أن أحد جاثليقي الروم أتى إلى المدينة في خلافة أبي بكر ، لتمجيد « تأويل » على .
٣ — « إنجيل سلمان » ، رسالة مانوية مستورة ، مفقودة ويا للأسف . ذكرها البيروني^(٤) .

٤ — « رواية سلمان » ، مجموعة مصنوعة ، أضيفت بعنوان « كتاب سليم بن قيس الهلالي »^(٥) وتشير إلى مؤلف خيالي . ورد ذكرها منذ سنة ١٨٠ تقريبًا واستخدمت^(٦) في منحول آخر ، وهو « تفسير » القرآن للقرات بن الأحنف الكوفي (الكنطوري، ١٣٠؛ الاستراباذي، ٢٥٨؛ « نفس الرحمن »، ٤٤) . وأذاعها حسين بن سعيد الأهوازي (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ؛ الخونساري، ٥١١) .

ب — كتب باللغات الشرقية

إلى جانب المصادر المذكورة آنفًا عند الكلام عن « خبر سلمان » ، يوجد :
« سبع المجادلات » (سبع مجادلات لسلمان) ، وهو مصدر عربي خطابي ، مفقود

-
- (١) الكشي ١٣ — ١٦ ؛ ويوجد اختلاف أوردته « نفس الرحمن » ، ٦٧ .
(٢) وقد أشار إليه أحد الكيسانية الأول (الكشي ، ٦٤ ؛ وبارن من ٧٧ من الكتاب نفسه)
(٣) الطوسي ، ١٥٨ (عن شريك) ؛ « نفس الرحمن » ، ١٢٥ — ١٣٢ .
(٤) « الآثار الباقية » ، تحت المادة ؛ قارن القهرستاني ، ج ١ ، ص ٩ — ١٣ (نقده ابن تيمية في « منهاج أهل السنة » ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ، قارن الأمير الداماد ، « الرواشح » ، ص ١٣٩) .
(٥) القهرست ، ٢١٩ ؛ الطوسي ، ١٦٢ ؛ ابن أبي الحديد ، ج ٣ ، ١٥٥ ؛ الاستراباذي ، ١٧٢ ؛ الكنتوري ، ٤٤٦ .
(٦) نقل عن نصر بن مزاحم (المتوفى سنة ٢١١ هـ) .

لكتاب « أم الكتاب » للإسماعيلية في بامير، درسه إيفانوف (« مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢) .

على بن عباس الجراذيني (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) : « الرد على السلمانية » (مفقود) .
 علي ابن مهزيار (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ) : « حديث بدو إسلام سلمان الفارسي » (الطوسي ، ٢٣٢ . مفقود . ومنه اقتباسات في ابن بابويه : « الغيبة » ص ٩٦ — ص ٩٩) .

الكشي : « معرفة أخبار الرجال » ، ص ٤ — ص ٩٦ .

ابن بابويه (المتوفى سنة ٣٨١) : « أخبار سلمان » (الإسترابادي ، ٣٠٨ ؛ مفقود) .
 أبو نعيم الإصفهاني (المتوفى سنة ٤٣٠) : « ذكر أخبار إصفهان » . نشرة ديدرنج Dederling سنة ١٩٣١ ج ١ ص ١٣ ، ص ٤٨ — ص ٥٧ ، ص ٧٦ — ص ٧٧ .

أبو العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩) : « رسالة الغفران » ص ١٦٩ .
 إسماعيل بن محمد حافظ الإصفهاني (المتوفى سنة ٥٣٥) : « سير السلف » مخطوطة باريس برقم ٢٠١٢ ، ورقات ٧٥ ب — ١٧٧ .

ابن أبي الحديد (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) : « شرح نهج البلاغة » ، ج ١ ص ١٣١ ؛ ج ٢ ص ١٧ ؛ ج ٣ ص ١٧ ؛ ج ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٦ .

يوسف المزي (المتوفى سنة ٧٤٢) : « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقات ٢٩٦ ب — ١٢٩٩ .

حمد الله مستوفي (المتوفى بعد سنة ٧٤٠ هـ) : « تاريخ جريدة » ، ٢٢٧ ، ٨٣٥ (في قزوين) ، ٨٤٦ .

ابن حجر (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ) : « الإصابة » ج ٢ ص ٦٢ — ص ٦٣ (برقم ٣٣٥٧) .
 عيسى البندنجي (المتوفى بعد سنة ١٠٩٢) : « جامع الأنوار » ، مخطوطة فارسية ، ص ٨٥ — ص ٩١ .

المجلسي : « بحار الأنوار » ، ج ٢١ ص ٢٩٩ .

فضلا عن 'الاعتباسات الصغيرة المشار إليها في «حوليّات» كيتاني Annali dell' Islam

وأخيراً كتابان حديثان :

حسين بن محمد تقى الطبرسى النورى (ولد سنة ١٢٥٤ هـ = سنة ١٨٣٨ م وتوفى سنة ١٣٢٠ هـ = سنة ١٩٠٣ م) : « نفس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ = سنة ١٨٦٨ م ، فى ١٦٧ صفحة غير مرقومة ، وهو مجموع مهم ، لم يعرفه كيتانى ، وذكره رتر Ritter وبلج Billig ؛ ومن الغريب أنه لا يذكر من بين مصادره أية رسالة عن سلمان . وهاك تبتاً بفصوله السبعة عشر : ١ - (ص ٥) فى كيفية إسلامه ، ٢ - (ص ٢٩) فى أنه من أهل البيت ، ٣ - (ص ٣٧) فى مقامه ... عند الأئمة ، ٤ - فيما أنزل فيه ... من الآيات البيّنات (ص ٤٥) ، ٥ - (ص ٥٠) فى غزارة علمه وحكمته ، ٦ - (ص ٦٠) فى أنه كان يخبر عن الغيب . ٧ - (ص ٧٥) فى أنه كان مُحَدِّثاً عن مَلَك ، ٨ - (ص ٧٨) فى أن اللجنة مشتاقة إليه ، ٩ - (ص ٨٦) فى بعض ما أظهر له من كرامات ، ١٠ - (ص ٩٠) فى نبذ من طرائف فضائله ، ١١ - (ص ٩٤) فى نبذ ... مما رواه عن النبي والوصى ، ١٢ - (ص ١٣٢) فى كلماته وحكمه ، ١٣ - (ص ١٤٠) فى زهده ؛ ١٤ - (ص ١٤٢) فى زوجاته وأولاده ؛ ١٥ - (ص ١٤٦) فى ماله بعد وفاة النبي ؛ ١٦ - (ص ١٥٤) فى كيفية وفاته ؛ ١٧ - (ص ١٦١) فى .. زيارته

معصوم على شاه (المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ = سنة ١٩١٨ م) : « تاريخ الحقائق » ، طبع حجر بطهران ، سنة ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ص ٢ - ص ٧ - نبذة موجزة جيدة ، فيها عرض نقدى على هيئة ٧ مطالب للمسائل المختلف عليها فى أخبار حياة سلمان كما يروها القدماء : تاريخ إسلامه ، المؤاخاة ، اعتزاؤه إلى أهل البيت ، مجيؤه العراق ، تاريخ وفاته ، ذريته ، إسناد السهروردية

س . محمد على ، الملقب « بالباب » (المتوفى سنة ١٨٥٠ م) : ذكر « زيارة سلمان » للشيخ أحمد الإحسانى ، بشرح س . كاظم رشتى .

وبهاء الله كتب « لوح سلمان » (ورد في « الألواح » ، مخطوطة باريس ، الملحق
الفارسي برقم ١٧٥٤)

ح - كتب باللغات الأوروبية :

لم يتوسع دربلو D'Herbelot (١٦٩٧ م ، ص ٧٨٦ من طبعة سنة ١٧٧٦) ،
ولا كوسان دي برسيغال Caussin de Perceval ولا اشبرنجر Sprenger في دراسة
حياة سلمان .

١٨٩٢ : أحمد بك أجا أوغلي ، في « أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين » المنعقد
في لندن ، ج ٢ ص ٥٠٨ - ٥٠٩ .

١٨٩٩ : ر . ديسو في رسالته عن النصيرية *Dussaud : Histoire et religion*
des Nosairis .

١٩٠٩ و ١٩١٣ : كليمان هوار : « سلمان الفارسي » (القسم الأول في « أمشاج درانبور »
٢٩٧ - ٣١٠ *Mélanges Derenbourg* ، القسم الثاني في « الكتاب السنوي لمدرسة
الدراسات العليا » بباريس ص ١ - ١٦ *Annuaire* Cl. Huart : "Selmân du Fârs"
de l'Ecole des Hautes Etudes .

١٩١٣ : ه . تورننج : « دراسات حول معرفة النقابات في الإسلام » (المكتبة
التركية ، المجلد رقم ١٦) ص ٣٣ - ٣٧ ، ص ٨٥ - ٩٠ *Beiträge* H. Thorning :
zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (Turk. Bibl.)

١٩١٨ : كيتاني : « حوليات الإسلام » ج ٢ ، ص ١٤٧٠ ، ج ٦ ص ١٦٢ ، ج ٨
ص ٣٩٩ - ٤١٩ *Caetani : Annali dell'Islam* .

١٩٢٠ : سارو هرتسفلد : « رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة » ، ج ٢ ص ٥٨
وما يتلوهما ص ٢٦٢ تعليق *Sarre und Herzfeld: Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet* .

١٩٢٢ : كيتاني : « تاريخيات إسلامية » ج ١ ص ٣٨٣ *Chronographia Islamica*

- ١٩٣٢: ث. ايشانوف: «إسماعيليات» (في «مذكرات الجمعية الآسيوية في البنغال» ج ٨، ص ١ - ٧٦) صفحات: ٤، ١١ - ١٢، ٢٧، ٣٣ - ٣٥، ٤٠، ٥١، ٦٤، ٦٥ (تعليق ٥٦، ٥٩)، ٧٠، ٧٤، ٧٥، *ap. Mem. V. Ivanow: Ismailiatica* (٥٩، ٥٦، ٧٠، ٧٤، ٧٥، *As. Soc. Bengal.*
- ١٩٢٥: ج. ليفي دلافيدا، في: «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٥ ص ١٢٤ - ص ١٢٥.
- ١٩٢٩: أحمد زكي باشا: «قبر سلمان الفارسي» في «مضبطة المعهد المصري» *Bull. de l'Institut d'Egypte* ج ١١، ص ٧ - ٢٧ (بالفرنسية بعنوان: «Le tombeau de Salman Farsi»).
- ١٩٣٢: ث. ايشانوف: «تعليقات خاصة بأم الكتاب» في «مجلة الدراسات الإسلامية» REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ - ص ٤٨٢.

المنحى الشخصى لحياة الحلاج
شهيد الصوفية فى الاسلام

فكرة «المنحنى الشخصى لحياة ما» قد احتلت حديثاً فى علم النفس الاجتماعى مكانة خاصة . فالفلسفة الشخصية (من رنوفيه فى الغرب حتى محمد إقبال فى الهند) قد ميزت ، فى المجموع ، وحدات ذاتية مولدة ، وفقاً لأنواع التفاضل الشخصى . وعلى علم الاجتماع ، إن شاء أن يكون مستقصى الأطراف حقاً ، أن يتمكن من تحديد عقلية وسط إنسانى ما بطريقة تحريكية على أساس إجراء عملية تكامل بين المتفاضلات الفردية ، وذلك بجمع منحنيات المصائر الشخصية التى توضع موضع الملاحظة: وهذا هو ما حاولته الأنسة جرمين تيون G. Tillion لما أن رسمت السبعمائة منحنى لسبعمائة فردى من قبيلة الشاوية فى الأوراس ، وهم أيت عبد الرحمن^(١) بعد أن قامت بتحقيقات عن كل فرد فرد من هؤلاء . والمنحنيات الشخصية ، لو أخذت بنفسها منفردة ووصفت بطريقة إكلينيكية ، لتزيد من إيضاح أنواع السلوك الإنسانى أكثر مما تفعله التحديدات ذات المكونات المتغيرة للقيم الجمعية سواء أكانت رغبات أم فضائل . وفى إثر جالتون Galton ، قام بواييه Poyer فاقترح تصنيف منحنيات الحياة بطريقة تخطيطية تبعاً لقطبها الرئيسية : الانحرافات والعود على بدء والعقد فى مصيرها ، ثم الأحداث والأزمات وتعارفات الماضى فى مخاطرها ، مما يسمح لنا أيضاً بتصنيف المواقف الدرامية ، وهى تقتصر ، منذ كتاب « الشعر » لأرسطو ، على عدد قليل من النماذج (٣٦ ، فى نظرية بولتى Polti) كما بين جوتسى Gozzi وجيته ، وهذا يفترض مقدماً وضع « طوبيقا » للتخيال .

ولتركيب مثل هذا المنحنى لا بد من أن نختار ، بالنسبة إلى كل فرد ، محور الشخص الذى اختاره لنفسه . ولنتذكر ، بهذه المناسبة ، مراحل تكوين فكرة « الشخصية » التى تظهر أولاً على هيئة قناع زمنى يسمح بالمشاركة فى وثن معبود ، ثم بمثابة دور يشابه نموذجاً ، وأخيراً كشعور دائم بشركة نهائية مع المجموع ، بفضل اسم شخصى لدين ما . وهذا التطور قد وصفه موس Mauss من حيث مظاهره الخارجية ، من الناحية القانونية ؛ وبينه مار Marr

[« أيت » أو أيت ، أت ، أث : لكمة بربرية تضاف إلى الأسماء بمعنى « بنوكدا » فهى فى العربية بنو ، أولاد ، وتستخدم عند ثلاث طوائف بربرية : عند جرجرة فى الجزائر (مثل أيت بنى ، أيت أرتن) وفى مراكش عند بربر منطقة الأطلس الأوسط (أيت أنا ، أيت عياش) ، وكذلك عند بربر السوس وويد درعه (أيت بو عمرث) . راجع دائرة المعارف الإسلامية EI تحت مادة Ait] .

من الناحية النحوية ، مع درجات تلك الشخص المتكلم للفعل في الجملة بطريقة تدريجية .
ونحن نشعر تجريبياً ، من حيث الباطن ، بشخصنا حين نحب :

« كانت لقلبي أهـواءٌ مُفرّقة فاستجملت ، مذ رأيتك العينُ ، أهـوائى »

وفي الحب الصوفى يكتمل هذا التحقق الموحد ، وهذا المواءمة للشخصية من باطن : وذلك بواسطة نذر الإنسان نفسه (الله) ، بهذا الاصطفاء الذى فيه تهبها « قوى النفس الثلاثة » حريتها النهائية ، بالممارسة لهذا الديالكتيك الدرامى الذى يجعلنا نشق نطاق العالم المكنى الزمانى للرموز كىما نلحق ونستشعر ونتذوق « حضرة » موحدة يجب أن نقيمها فى ذاتها شيئاً فشيئاً قدر ما نتحقق ؛ لأن الثالث المرفوع لا ينطبق بعد فى العشق ؛ فالآخر لم يعد بعد فيه اللا — أنا ، خصوصاً حينما يستحيل عشق الآخر إلى عشق الله .

وليس نمت ما يمنع من تصور تركيب تخطيطى ، وتخيّل مجمل هندسى يرسم منحنى مصير ، تكون إحداثياته السينية هى الأزمنة ، وإحداثياته الصادية هى تغيرات القيم المختارة . وعند رجال الإحصاء والتأمين يشاهد أن منحنيات نتاج القيم وضروب النشاط الإنسانى (المراحل الأسرية ، التنقلات ، المهنة فى الحياة سواء أكانت سياسية أم غير سياسية) هى على هيئة منحنيات بشكل نواقيس ، تبدأ من الميلاد وتنتهى بالموت . ولكن حينما يشيع فى المجهود الحيوى عشق كبير ، فإن المنحنى يصير منحنياً^(١) جيبيّاً صاعداً ، هو خط مقارب^(٢) ترسمه كمية متجهة مستقيمة فى صعودها . أضف إلى هذا أنه حينما يكون هذا العشق دينياً يهدف إلى غاية يفترض أنها عالية على الكون ، فإن منحنى المصير فى الحياة الدنيا يسمح بإسقاط على الآخرة ، فيحدث إسقاط من السكية المتجهة المستقيمة على دورته (قارن جهاز قلب الانجاء عند بوسليه) ، ونسقط الحياة الغاية للشخص على الدورة السنوية المستمرة الخاصة بالطقوس الدينية فى الأمة ، أعنى الجماعة الدينية التى تقضت فيها تلك الحياة .

ولنلاحظ — عابرين — أن منحنى الحياة النموذجية فى المسيحية ، ألا وهى حياة

(١) [المنحنى الجيبى هو المنحنى الذى تكون فيه الإحداثيات الصادية متناسبة مع جيب الإحداثيات السينية] .

(٢) [الخط المقارب هو الذى يقترب شيئاً فشيئاً من منحنى معلوم دون أن يلاقيه مطلقاً ، فى نطاق مسافة نهائية] .

المسيح ، لا تحتل في الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية السنوية ، بينما النصف الثاني يسجل حياة المسيح بعد مماته هو وكنيسته من الصعود إلى عيد الميلاد . أما هنا في الإسلام — مادماً بصدد الحديث عن مسلم — فإن الأعياد المقدسة لا تشغل غير النصف (الثاني) من الدورة القمرية السنوية ، من المعراج حتى عاشوراء ؛ لكن مولد النبي يقع في النصف الأول ، وعند الشيعة تملأ أعياد الأئمة الاثني عشر الدورة كلها . ومن غير المعقول هندسياً أن نُسقط منحني حياة على نصفي الدورة المصورة لتخليدها ، بأن نجتاز منحني الحياة هذا في كلا الاتجاهين ، وذلك لأن الزمان ليس له غير اتجاه واحد . والواقع في غالب الأحيان أن إسقاط منحني حياة قديس أو مثاله على الدورة الطقوسية الملتة ينحصر في نقطة واحدة ، هي يوم ذكرى وفاته . بيد أنه يستطيع أن يظفر — بعد الموت — بنقاط أخرى ؛ وذلك بالثام^(١) نقاط الإسقاط لحيات أخرى مقدسة ، التثامها على الدورة . وهذه الطريقة في التركيب التخطيطي تسمح بالموازنة — بنظرة واحدة — بين مختلف أنواع الموجودات وتصنيفها ، دون أن يهب هذا الموجز الرسمي الجميل أية دقة رياضية إلى إيقاعاتها . إنما يسمح بوضع صورة إجمالية موجزة لتاريخ حياة الشخص موضوع الدراسة .

وها هو ذا الآن عرض لحالة الخلاج ، وفقاً لهذه المعلومات : تاريخ حياته منذ ألف سنة ، ومنحني حياته كما يرسم في الإسلام منذ القرن الذي فيه بلغت الخلافة أوجها في بغداد وهو القرن الذي يدعى « نهضة الإسلام » — نقول : منذ ذلك القرن حتى اليوم .

ولد الخلاج (= الحسين بن منصور) في سنة ٢٤٤ هـ = ٨٥٧ م تقريباً ، وتوفي سنة ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م . ومسط رأسه الطور في الشمال الشرقي من البيضاء ، في مقاطعة فارس بإيران . وكانت البيضاء مكاناً أوغلاً في العروبة ، وفيها ولد النحوي الكبير سيبويه ؛ ولقد كانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربي الممتد من البصرة إلى خراسان ، يقيم به موالٍ ابني الحارث يمنيون وأبوه — ولعله كان يشتغل بصناعة الخلج — قد ارتحل للعمل في منطقة النسيج الممتدة من مُستَر حتى واسط (على الدجلة) ، وهي مدينة أسسها العرب ، فيها نسي الطفل لعمته الفارسية تماماً . وكانت واسط معظمها من أهل السنة ، وعلى مذهب

(١) [الانثام osculation هو نوع من التماس بين الخطوط والمستويات أو السطوح بواسطة التجاور].

ابن حنبل (مع وجود أقلية من الشيعة العلاء في ظاهر الريف ، بالقرب من الملاحين
الآراميين) ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء : فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثمانية عشرة
إلى أن حفظه ، وصار من الحفاظ ؛ لكنه سمع ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع
دعاء الروح إلى الله .

ولما كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلا الحروف الساكنة ، وبالتالي لا يمكن النطق
بها قبل تكوين الجملة . فإن هذا من شأنه أن يرغب المتعلم على التفسير المنطقي ، وأن يجعله
قادراً على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعله أيضاً قابلاً للاقتناع عن طريقها . إنها لغة
القرآن الذي نشد فيه الحلاج منذ نعومة أظفاره تذوق حقائق الإيمان ، وستكون لغة
مكاشفاته الصوفية ، بالرغم من أن اللهجة التي يتكلم بها أهل بلده (إن لم تكن أيضاً لغة
أبويه) كانت لهجة إيرانية . وفي اعتقاد المسلم أن اللغة العربية تعبر عن كلام الله بصورة
دقيقة (فالقرآن عنده تلاوة « غير مخلوقة » ، أي قديمة ، وحروفه مفصلة ، تعبر عن أفكار
إلهية) . فيجب على المؤمن إذاً أن يصل إلى « استبطان » صلواته العربية ، إلى تحقيقها في
ذاته . والإسلام هو قبل كل شيء « شهادة » بأن لا إله إلا الله ، رب إبراهيم ، الرحمن
الرحيم ؛ وقد تومس الحلاج منذ وقت مبكر أن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته
هي تلك التي نطق بها الله نفسه (« لأخ من الأزل » كما يقول الهروي الأنصاري) ، تلك التي فاه
بها شاهد القدم (= الروح) . وقد قال فيما بعد : « قول بسم الله منك ، بمنزلة : كُنْ منه » ؛
« حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلق أوصافك والاتصاف باتصافه » . فيلوح إذاً أنه قد
استشعر وهو يصلي بالعربية أول نسمة للاتحاد الشخصي ، وأحس بالغيرة العاشقة لله — وقد
ورد في الأحاديث : « لا شخص أغير من الحق » ، -- إحساساً سيألم له صامتاً صاراً .
ومن كلامه : لما سئل عن المريد من هو فقال : « هو الرامي بأول قدمه إلى الله تعالى ، ولا يعرج
حتى يصل » . وكان يقول : « من لاحظ الأعمال حُجِبَ عن المعمول له ؛ ومن لاحظ
المعمول له حُجِبَ عن رؤية الأعمال » .

وبعد أن اختار سهلاً التسترى على عَجَلٍ ليقراً عليه ويتعلم التصوف على يديه ،
تركه وهو في العشرين وارتحل إلى البصرة حيث كان الموالى الحارثية في البيضاء قد تحالفوا
مع بني المهلب الأزديين ، وذلك ليتلقى خرقه الصوفية من يد عمر وانكسى . ولقد كانت الجماعة

الإسلامية الأولى تقوم في المدينة على هيئة أخوة روحية بين المؤمنين حلت محل عصبية القبيلة والأسرة. والتصوف هو استعادة هذه الحياة المشتركة لأصحاب خيرهم المشترك وصلواتهم الجماعية يسلكان بالجماعة كلها إلى الله، وذلك بالافتداء بمحمد، وكذلك ببقية الأنبياء (وهذه نزعة كلية). وفي نفس الوقت الذي ارتدى فيه الخرق، تزوج بأم الحسين، بنت أبي يعقوب الأقطع البصري، ولم يتزوج بغيرها واستمر زواجهما موفقاً حتى النهاية. فأنتم ثلاثة أبناء وبناتاً واحدة، على الأقل، وكان يكفل هؤلاء معاشهم بفضل صهره وهو كرنبائي. وهذا الزواج الذي أثار غيرة عمرو المكي قد جعل الحلاج يقيم في البصرة، في حريم من قبيلة بني محاشع التي كان الكرنبايون من مواليهم: كما كانوا سياسياً حلفاء للفتنة الزيدية التي أثارها الزنج (وكان العهد عهد حروب الأرقاء)، وتأثروا ببعض التأثير بالدعة الشيعية المغالية (السرية) التي جاءت بها الخمسة. ويظهر أن دخوله في هذه القبيلة كان الأصل فيما اشتهر عنه دائماً بأنه نزاع إلى الثورة (ومن هنا كان القبض عليه للمرة الأولى في دير)، بل وأنه متأثر شيعي. والحق أن الحلاج قد احتفظ من هذه المعاشرة لتلك القبيلة بتعبيرات ذات مظهر شيعي في دفاعه عن مذهبه ودعوته، بيد أنه استمر يعيش في البصرة بين أسرته عيشة الزهد المتحمس ذي النزعة السنية دائماً: فكان يصوم رمضان كله دائماً، وكان في يوم عيد الفطر يلبس السواد ويقول: « هذا لباس من يرد عليه عمله » (« أخبار الحلاج » رقم ٢٤) : وهو موقف نفسى غريب، ونوع من الدلال في الخشوع لله.

ولما أن استمرت الخصومة بين شيعه (المكي) وبين صهره (الأقطع) وقد صبر عليها مدة طويلة اتباعاً لنصيحة الجنيد الصوفي المشهور - وكان الحلاج قد ذهب لاستشارته في بغداد - أعنته الأسر فارتحل إلى مكة. ويبدو أن هذا الرحيل كان في نفس الوقت الذي أخذت فيه فتنة الزنج وقضى عليها فيه نهائياً، مما أكد عند الحلاج هذا اليقين وهو أن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحرب الدنيوية، السكن عن طريق الصلوات والتضحيات في حياة الزهد والمحاهدة. فوصل مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة. (وليلاحظ أن الحج الشرعي هو القرض الوحيد في الشريعة الإسلامية، الذي تجوز فيه النيابة، أي أن ينوب إنسان عن آخر في أدائه). وهناك نذر نفسه بالبقاء عاماً (للعسرة) في حرم البيت العتيق، وهو في حالة صوم وصمت دائمين، افتداء بريم التي فعلت هذا - حسبما يقوله

القرآن — استعداداً لميلاد كلمة الله فيها . وهذه الخلوة هي رجاء عذب يتذوقه المرء بالذوق الباطن ، وهي وحدة في صمت ، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية في قلب الزاهد العابد . قال : « لو ألقى مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت » ؛ وقال (من الرَّمَل) :
 « جُبَيْلَتٌ رَوْحُكَ فِي رَوْحِي كَمَا يُجْبَلُ الْعَنْبَرُ بِالْمَسْكِ الْفَيْتَقِ
 أو الخمرة بالماء الزلال » وقال أيضاً (من الخفيف) :

« وتحل الضير جوف فؤادي كحلون الأرواح في الأبدان »

وهي كلمات وجدية وعبارات شوقية إلهية ، كان الصوفية يسمون للانفراد بنعمتها ويحرمون تكرارها أمام الجمهور ؛ لأن آفة الصوفية أنهم يفلقون على أنفسهم وحدها حجرة الحصرة الإلهية (والشيلي يستجوب الحلاج وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الرهيبة ١٥ : ٧٠ ، التي تحكى قول أهل سدوم للوط : « قالوا :) أَوَلَمْ نُنْهَكْ عَنْ الْعَالَمِينَ ؟ ! ») ، ذلك لأن الشرع الإسلامي يحرص على أن يبقى الله بمنأى عن أن تناله العقول والأبصار . هنالك انقطعت الصلة بين عمرو المكي وتلميذه القديم . والحلاج من ناحيته أخذ نفسه بالمجاهدة الشديدة . مختاراً من بين الطرق أشقها (الأصعب ، بالتلفيق بين أصعب المجاهدات والرياضات عند مختلف الطرق) وإذا بالمریدین يقدون إليه ، وهم الذين سينعتهم في قصائده بنعت : « أصحابي وخلائي » ؛ ولعله كتب لهؤلاء رواياته السبع والعشرين التي قصد بها إلى جمهور محدود من الزاهدين ، وتحتوى على أحاديث قدسية .

ولما عاد من مكة إلى الأهواز ، بدأ الوعظ في الناس ، مما أثار حفيظة الصوفية عليه ، فنبذ خرقة الصوفية كيما يتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، وبخاصة مع الكتاب ورجال الأعمال ، وهم جمهور مثقف غير أنه كليل الحد ميال للشكوك . والبعض من هؤلاء — وهذا البعض بين سنين من أصل آرمي وإيراني ، وبين نصارى دخلوا الإسلام ونحزجوا في المدارس النسطورية بدير قُفْنَا وتقلدوا منصب الوزارة في بغداد (القنائية : آل بن وهب وآل بن الجراح) — تقول إن البعض من هؤلاء قد أصبحوا واستمروا من أنصار الحلاج ؛ والبعض الآخر ، بين معتزلة وشيعة — وهؤلاء الأخيرون كانوا من كبار موظفي الخراج (ابن الفرات ، بن نوبخت) — قد أثاروا شغب العامة ضد الحلاج ، واتهموه بالشعبذة والاحتيال بالمعجزات الزائفة (ثر الأغذية والدرام على الفقراء) . وابتداء دعوة الحلاج على هذا النحو الذي يدين له باسمه (حلاج

الأسرار) وفق منهج للاستبطن الصوفي الكلى؛ فهو ينفذ ويريد أن يجد كل إنسان الله في أعماق نفسه، داخلاً كرهينة في ضرورة الاعتراف عند الآخرين؛ وكان يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين الفرق الدينية الموحدة، لنزعة ضد قدرية فيه (لأنه يرى في هذا ما يفترض اختيار الشخص للفرقة التي يتبعها لأنه «حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية» «أخبار الحلاج» رقم ٤٥)؛ ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم («الصبور»)؛ وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها. وهو لا يتردد في استخدام مصطلحات الخصوم سواء من المعتزلة (مثل: شكر، عدل) والشيعة (مثل: عين، ميم، سين) كما يصعها في نصابها ويسمو بها. ولم يمد يستخدم الحجاج المعتزلي، بل القياس اليوناني.

ونبذ الخرق، وتمزيق الرقعة معناه التخلي عن طريقة الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملامستهدفاً بها إلى الانهماء والأحقاد. قال الحلاج: «إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواء، وإذا أحب عبداً حث عبادته بالعداوة عليه، حتى يقترب العبد مقبلاً عليه» («أخبار الحلاج»، رقم ٣٦). «دعوى العلم (بالله) جهل؛ توالى الخدمة سقوط الحرمة؛ الاحتراز من حربه جنون، الاغترار بصاحبه حماقة» («أخبار الحلاج»، ١٤). وقال (من السريع): «تقيك نفسى السوء من حاكم» («ديوان الحلاج»، ٣٤). وكتب الحلاج كتاباً يقول فيه: «أوصيك أن لا تغتر بالله، ولا تياس منه؛ ولا ترغب في محبته، ولا ترض أن تكون غير محبوب؛ ولا تقبل يائباته ولا تسم إلى نفيه (حين يختفى) وإياك والتوحيد (أى أن تعلمه بنفسك)» («أخبار الحلاج» رقم ٤١).

ثم ارتحل إلى خراسان، شأنه شأن كثير من البصريين، واستمر يدعو ويعظ في الجاليات العربية في شرق إيران (طالقان) وهو يث دعوته في المدن، ويقم على الحدود ويرابط مع المرابطين في الثغور. وبعد خمس سنوات يعود إلى الأهواز، وبفضل ما لقيه من سندرسى (الوزير حمد القناتى) أتى يقيم بأهله في بغداد، مع جمع من أعيان الأهواز (وقد نقلت دار الطراز، التي كانت تنسج فيها كسوة الكعبة، من تستر إلى بغداد).

وعاد إلى مكة حاجاً للمرة الثانية: (مع أربعائة من تلاميذه) وهنا اتهمه بعض أصدقائه القدماء من الصوفية بالقيام بأعمال سحرية وبالاتصال بالجن.

ومن ثم استأنف أسفاره فقام برحلة كبيرة ثانية أبعد من الأولى ، في منطقة خارج نطاق شفاعة محمد ، في بلاد كفار الهند ومانوية وبوذية التركستان ؛ فوصلها بطريق البحر ، وصعد في نهر السند ، وذهب من مُلتان إلى كشمير ، ومضى في طريقه صاعداً ناحية الشمال الشرقي حتى طُرفان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التي كانت تحمل إلى تلك الأصقاع الديباج المنسوج في دار طراز تستر ، وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذي سيطر عليه تلاميذُ الحلاج مؤلفاته. لقد كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها — عبر الأمة الإسلامية — كما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين ، الشوق إلى أن يكون معشوقاً بواسطة تربيته لولايته ، وهو الذي سيكون طابعه المُميّز من ذلك الحين . ولما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة في هاروند ، قال : « أي شيء هذا ؟ فقلت (ابن فانتك) : يوم النيروز . فتأوه وقال : متى نَسَوَ رَزْ؟! » وهي عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشرة سنة فذكره بها أثناء صلبه الذي استمر ثلاثة أيام ، وأضاف إلى هذا متهمكاً : « أيها الشيخ ! هل أنحفت (أي تلقيت هدايا رأس السنة) قال : بلى ! أنحفتُ بالكشف واليقين ، وأنا مما أنحفت به منجل ، غير أنني تعجلتُ الفرح » (أخبار الحلاج « برقم ٢٢ : وينسبون إليه أنه قال وهو مصلوب ، الآية ١٧ من سورة الشورى : « يستعجلُ بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مُشْفِقُونَ منها ويعلمون أنها الحق »).

ومن هنالك عاد إلى مكة حاجاً للمرة الثالثة والأخيرة . والمعروف أن جوهر الحج هو في الوقوف بعرفة ثم التضحية منها . وفي حجة الوداع حين الإكمال لم يأت النبي على كل حكمة الحج المنجية ، فإن الحج يفيض بالفقران على الناس أجمعين ، لا على المسلمين وحدهم . وهذا هو ما أدركه الشيعة فوضعوا بعد الإكمال مشعر غدير خم ، حيث نقل محمد رمز الشفاعة ، أعنى هذا الحجر الأسود الصامت ، إلى حجر حى هو الإمام . ومن هنا فإن الحلاج يعتقد أن شوقنا إلى الله يجب أن ينجو عقلياً في نفوسنا صورة السكبة كما نعد «من» أقامها ، وأن نحطم معبد بدننا كما نبليغ «من» جاء إليه ليتحدث إلى بى الإنسان . وفي أثناء هذه الحجة الأخيرة (حوالى سنة ٥٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م) وقف الحلاج بعرفة — حيث يذكر الرؤساء جميع من يحبهم حتى يغفر لهم — وصاح صيحة الجميع : « لَبَّيْكَ ! » وسأل الله أن يزيد فقراً ، ويحمل الناس تنكره وتنبذه حتى يكون الله وحده هو الذى يشكر نفسه بنفسه خلال

شفتى الحلاج . ونحن نعلم أهمية الوقفة وركعتيها عند الحجاج ؛ فكما يقول للثل المغربي ، إن هاتين الركعتين القصيرتين هما « زوج حمامات توأم يشربوا مرة ويعبوا علما » ، لأنهما صلاة النحر (« التعريف » ، أى الوقوف بمرفات) لجميع الأحبة الغائبين الذين نذكر حينئذ أسمائهم ؛ قال الحلاج (من البسيط) : « تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودي » (« الديوان » ، ٥١) .

ولما أفل من مكة عائداً إلى بغداد ، صرح برغبته في أن يموت كافراً بشريعة الإسلام يموت من أجل الجميع (« ملامتي » صار « فتى ») . وأقام في بيته كعبة مصغرة ، وفي الليل كان يصلي عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفي النهار يظل يلقي على قارعة الطريق في العاصمة بالأقوال الغريبة : فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة من الجذبة والطرب : « يا أهل الإسلام ! أغثوني ! فليس (أى الله) يتركني ونفسي فأنسها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيعه » (« أخبار الحلاج » رقم ٣٨) . ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالالوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم في جامع المنصور : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني ... اقتلوني تؤجروا وأسترح ... ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي .. » (وفي بعض النسخ يزاد : وتكونوا أنتم مجاهدين وأما شهيد ») (« أخبار الحلاج » رقم ٥٠) . وقال (من الوافر) : « على دين الصليب يكون موتى . (فلما سئل ما معنى هذا قال :) أن تقتل هذه للملونة ، وأشار إلى نفسه » (« أخبار الحلاج » رقم ٥٢) (١) .

فأثارت هذه الأقوال شعور العامة مما هز الأوساط المثقفة ، خصوصاً بسبب رسالته ذات الاتجاه المدهى الدينى والتي لا بد أن يكون الحلاج قد كتبها من قبل عن موضوعات شائكة كانت مثار الخلاف والجدل بين الشيعة ، مثل تقدير نبوة محمد تقديراً سابقاً

(١) [لتومبج هذا مورد ماورد يمدى « أخبار الحلاج » نقلا عن « لطائف المس » للشمراني (ضمة مصر سنة ١٣٢٩ ج ٢ ، ص ٨٤) : « وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى رضى الله تعالى عنه يقول : أكرم من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم بموت الحضر عليه الصلاة والسلام . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل . وما نش عنه يصح تأويله بحرقه قوله : « على دين الصليب يكون موتى » ، ومراده أنه يموت على دين الله ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أما أموت على دين الإسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوباً . وكذلك كان »] .

وعدم اكتمال رسالته النبوية . ومن ناحية أخرى كان تمت فقيه سني ظاهري هو محمد بن داود ، وكان أيضاً شاعراً ، وكاتباً عن نظرية الحب الجنسي الطاهر ، وقال إنه حرم على نفسه كل إشباع جنسي «إبقاء على وده» . لم يستطع ابن داود هذا أن يحتمل ادعاء الحلّاج الاتحاد الصوفي بالله ؛ فاستغل مركزه قاضياً في محكمة كبير القضاة ببغداد ، ورفع أمر الحلّاج إلى المحكمة ، طالباً الحكم بقتله . بيد أن اقتراحه هذا ، وقد وقع عليه آخرون ، اصطدم بمعارضة قاض آخر ، شافعي ، هو ابن سريج الذي قال إن مثل هذا الإلهام الصوفي لا يدخل في اختصاص المحاكم الشرعية ، مما أنقذ الحلّاج . وفي تلك الفترة روت مدرسة النجوين البصريين (السيرافي ، والفسوي) رواية عدائية مضمونها أن الحلّاج قد أجاب بإجابة مشهورة أثارت الكثير من التفسيرات : فيقال إنه لما وصل جامع المنصور ، استجوبه صديقه الشبلي ، — وهو شاعر صوفي ، كانت حلقة سامعية تحت قبة الشعراء — فأجابه الحلّاج وقد أخفى عينيه نصف إخفاء بطرف كفه ، : «أنا الحق» ، أي : «أنا الحق الخالق» ، أي : «أنا هو الله» : وهو قول فيه رائحة التجديف ، يشرحه من بعد في رباعيته^(١) الجميلة :

يا سِرَّ سِرِّ يَدِيقُ حَتَّى يَخْفَى عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَىٍّ

وهالك شذرة من بعض دعواته : «أنا بما وجدت من روائح نسيم حبك (الخطاب لله) وعواطر قربك ، أستحقق الراسيات ، وأستخف الأرضين والسموات . وبحبك لو بعث مني الجنة بلحمة من وقى ، أو طرفة من أحرأ نفاسي لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك لاستموتتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني . فاعسف عن الخلق ولا تعسف عني ، وارحمهم ولا ترحمني . فلا أخصمك لنفسي . ولا أسألك بحقي» (أخبار الحلّاج برقم ٤٤) .

ولقد أحيا الحلّاج في قلوب الكثيرين — بفضل حيمته المليئة بالمفارقات — الرغبة في الإصلاح الأخلاقي الشامل للجماعة الإسلامية في شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ؛

(١) [تكملة الأبيات : يا سِرَّ سِرِّ يَدِيقُ حَتَّى يَخْفَى عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَىٍّ
وظاهراً باطناً تحلى
من اعتذارى إليك جهل
يا جلة الكل لست غيري
لكل شيء وكل شيء
وعظم شك وفرط عي
ما اعتذارى إذاً لى ؟ !

وأقنع كثيراً من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التي تنحى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب، رئيسهم في كل فترة، والشاهد الحالي أعني «القطب». ويقول الإصطخري إن كثيراً من عليّة القوم رأوا حينئذ في الخلاص أنه هو ذلك الرئيس المحجوب للمهم، مثل: الوزراء من أقرباء أو حلفاء على ابن عيسى وحمد القنناني (كنهان ، والدولابي ، وابن أبي البغل ، ومحمد بن عبد الحميد) ، والأمراء (الحسين بن حمدان ، نصر القشوري) ، وولاء الأمصار (مثل أبي بكر الماذرائي ؛ ونجح الطولوني ؛ وبعض السامانيين مثل أخى صعلوك وسيمجور والحسين المروزي والبلعمي وقراتكين) ، والملوك (= الدهاقين : الساوي ، المدائني) والأشراف الهاشميين (أبو بكر الربعي ، هيكل ، أحمد ابن عباس الزبني) . وكانت لهم معه مراسلات فيها هداية روحية مماهياً له الخوض في السياسة العامة ؛ ولا بد أن يكون الخلاص قد أهدى في تلك الفترة رسائله عن السياسة وواجبات الوزراء إلى الحسين بن حمدان ونصر وابن عيسى . ولقد قامت في ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة في إصلاح الأداء الإدارية ، وطالبوا بإقامة حكومة إسلامية حقاً، وزارة تحكم بالعدل بين الناس ، خصوصاً في مسائل الخرج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراني) ؛ وخلافة شاعرة بمسؤوليات وظيفتها أمام الله ، بما يجعل الله يرص عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد) . وكان الأمل معقوداً على الخلاص في العمل في هذا السبيل ، في الوقت الذي توقع فيه الخلاص قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه أو أصدقائه ، فطمح إلى الاختفاء في بلده الأصلي ومسقط رأسه .

وفي سنة ٢٩٦ هـ = سنة ٩٠٨ م انفجرت المؤامرة الإصلاحية التي دبرها أهل السنة الداعون إلى الإصلاح ، وأقاموا خلافة « حنبليّة برهاريّة » استمرت يوماً واحداً ، هي خلافة ابن المعتز ؛ لكنها أخفقت ، لأنها لم تستطع الحصول على الأموال من الممولين اليهود في القصر وقد كانوا متواطئين مع عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراني ؛ فأعيدت الخلافة إلى المقتدر . وكان غلاماً صغيراً ، مع وزير جديد ماهر في الخراج ومن الشيعة ، هو ابن القرات . وأدى البحث عن الأمير الحسين بن حمدان ، وكان هارباً ، إلى اكتشاف الخلاص مستشاره المقرب : فامر الوزير (ابن القرات) بمراقبته . ثم لما أن أخفقت أيضاً محاولة لإقامة وزارة سنّية (قام بها القنانيون) ، أصدر الوزير أمراً بالقبض على أتباع الخلاص والخلاص نفسه .

فقبض على أربعة ؛ وبجاء الحلاج هو والسكرنبي ، وذهبا يَخْتَفِيَانِ في بلدة سوس بالأهواز ، وهي مدينة حنبلية . وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه بقيادة أحد الخونة ، وبتعضيد كراهية أحد السنيين وهو حامد ، عامل واسط ، قُبِضَ على الحلاج وجيء به إلى بغداد حيث ابتدأت قضيته النهائية التي استمرت تسع سنوات .

وهذه المرحلة النهائية هي أيضاً المحنة الحاسمة في تاريخ رسالته . وهاك بإيجاز التسلسل الخارجي للوقائع : في سنة ٤٣٠١ = سنة ٩١٣ م جاء وزير حديد هو ابن عيسى القنائي ، وكان أحد أعضاء وزارته وهو مُحَمَّدُ القنائي ، ابن عمه ، حلاجياً صريحاً ، فأفسد القضية مؤقتاً ، ومنع كبير القضاة من النظر فيها أخذاً بالفتوى الشافعية التي أصدرها ابن سريج ؛ وأطلق سراح تلاميذ الحلاج . وكل ما استطاع خصومه الظفر به هو عرضه مصلوباً ثلاثة أيام ، بحجة كاذبة هي أنه « داعي القرامطة » (وهي حجة تخيلها مدير الشرطة ، مؤنس الفجل ، كيداً للوزير نفسه) . ثم حُبِسَ في دار السلطان ، ولكن سمح له بأن يعظ المسجونين ، وبالتنول في حضرة الخليفة (وقد شفاء الحلاج ، في نهاية سنة ٤٣٠٣ م من أزمة حمى ، وفي سنة ٤٣٠٥ م « أحيا » ببغاء ولي العهد الراضي محمد بن جعفر المقتدر)^(١) ؛ فأثار هذا حسد المعتزلة ، فروجوا في القصر رسالة للأوارجي تصف « شعبذة » الحلاج وحيله السحرية .

بيد أن ابن الفرات الشيعي . لم يحسر في أثناء وزارته الثانية (٣٠٤ - ٣٠٦) أن يعيد فتح باب القضية من جديد ، خوفاً من والده الخليفة . واستطاع الحلاج وهو في حبسه أن يكتب مؤلفاته الأخيرة ؛ وأحدها - وقد أقده ابن عطاء سنة ٣٠٩ ، وهو « طاسين الأزل » - يبين لنا المرحلة الأخيرة من تطور فكر الحلاج وهو بسبيل تحقيق تصحيته واستشهاده شيئاً فشيئاً . وإن رغبته الأساسية في توحيد طرق العبادة عند بني الانسان ، في روحها وحقيقتها ، لتعصدم بالعقبة الكبرى ، ونعني بها خبث الناس المنافق . وهو في هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكي ، وعنوانها السكامل هو : « طاسين الأزل والاتباس في صحة الدعاء (الخاصة بالوحدة الالهية) بمكس المعاني »

يقول الحلاج إن تمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة عن

(١) [راجع قصة « أحيا » السعاء هذه في « صلة تاريخ طبري » لعريب بن سعد القرطبي ،

العقول لا تبلفها ، وهما إبليس إمام الملائكة في السماء ، ومحمد إمام الناس على الأرض ، كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة ؛ بيد أنهما ، وهما سبيل إعلان هذه الرسالة ، قد توفقا في منتصف الطريق : فإن حرصهما للمسيح وتملقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية السليطة . وإعلانهما الشهادة لم يكف لبیان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة . وفي « العهد » لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لأدم (وهو الصورة الأولى حينئذ للحاكم يوم الحساب) . وفي المعراج ، توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهي ، دون أن يجرؤ على أن « يصير » ناز موسى الكبرى ؛ والحلاج وقد تمثل محمداً بفكره يحثه على التقدم وللدخول في نار الإرادة الإلهية حتى ينفى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن ينفى نفسه في موضوعه (وهو الله) ؛ ومحمد قد أعاد الحج وأقام شعائره ، لكن بقي إتمام الإسلام وذلك برد القبلة إلى القدس ، وإدخال « الحج في العمرة » ؛ وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة . مشوقة ، ومسوورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا موقت إلى يوم آتٍ فيه تتجاوز صلوات الأولياء وتصحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي . متحاشرة على الدخول في نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد عفرت لها خطاياها . وإبليس بتوقفه الذي ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذاك قد أحر ساعه الحساب وكانت رسالته أن يعلمها . ومع هذا فإن أولها ، بلعمته التي لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر . حتى نجد العشق ؛ والثاني ، بتأخير الموت . إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين يفترض منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتقدموه . فكلاهما إذاً بمثابة صوة وحيدة من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذي تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التي تدخلها في الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقفة وخالقة على الطبيعة وليس معنى هذا أن الحلاج يقرن هنا بين المصير النهائي لإبليس وبين المصير النهائي للنبي ، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهي بطبيعتها منفصلة عن الاتحاد الصوفي) يجب أن يكون في بينوبة مع الاصطفاء النهائي للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهي مهيأة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد أبى ، في بدء العالم ، أن يتحد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود لصورة

صورته السابقة (آدم) ؛ وأصر بإرادته الخاصة على حُب الألوهمية التي لا مشاركة فيها، حبها كما هي حباً يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها ؛ عنيداً في الشهادة بهذه الألوهمية وفقاً لطبيعته اللائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة ، الفيض البسيط للتواضع الإلهي ، وهذا التجلي الواحد ، التجلي الذي يمثل صورة للواحد سابقة . قال الخلاج (من الهزج) :

جحودي فيك تقدّيس وعقلي فيك تهويس
وما آدمُ إلّاكُ ومن في البيت إبليسُ

إن في الفصل بين الله وبين الخلق الذي شاء أن يظهر فيهم ، لقبولاً لقيام التناقض في الله ؛ والشیطان الذي شر الملائكة بالشرعة سيشر الناس بالخطيئة . وهذا التعلق المتعجب بجلال الألوهمية قد ولّد في الشيطان كبرياء العاشق الفيور الحسود مما جعله يحدث ثنائية في الوجود^(١) ، ويُبغض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق غير المكترث لشيء أبداً ، حتى إنه يقول إن هذا العلم الإلهي يحبه في لعمته . وهذه المفارقة التي قدّمت للإسلام على هذه الصورة : صورة شيطان هو مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب حباً في الألوهمية الثابتة التي لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الخلاج الذي أراد أن يموت ضحيةً ملعوناً ، مطروداً من حظيرة الإسلام ؟ كلا ، فإن الخلاج وقد بقي مخلصاً للشرعة والأخلاق سيموت ملعوناً ، في قبول كامل لمشيئة الله ، بينما خدع الشيطان نفسه فأصرّ على الوقوف موقف العاشق المبهجور المحقّقر ، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائي للأمر الإلهي (روزهان البقلى) .

ويلوح أن الخلاج قد كتب « طاسين الأزل » مناسبة دعاية كانت تسرى في القصر منذ سنة ٣٠٦ صادرة عن أحد غلاة الشيعة وهو الشنمغاني ، الذي أتى إلى بغداد بصحبة عامل واسط ، حامد ، الذي كان يستشير في كل ما يهمه من أمور ، على الرغم من أن حامداً كان

(١) غير راغب في أن يكون الثالث ، والحب ليس زوجاً ، بل هو ثلاثة في واحد : « أنا الحب والحب والمحوب » (ابن أبي الخير ، رباعية رقم ١٧ ، شرة ايته Ethé) .

سنيًا ، لأن صهره أبا الحسين بن بسطام — وهو شيعي — كان تلميذاً مخلصاً كل الإخلاص للشلماني . وهذا الأخير كان رجل دسائس ومؤمرات قاسياً عنيفاً ، وكان يقول إن الإيمان والكفر ، والفضيلة والرذيلة ، والنجاة والعذاب كلها تكون أزواجاً من المتقابلات الضرورية ، وكلا الحدين في كل زوج زوج منها . مقدس مرضى عند الله . وقد حرص على قتل بمص أكبر القناتيين (وبالتالي أنصار الحلاج) في سنة ٣١١ هـ = سنة ٩٢٤ م ، ولابد أن يكون حامد قد استشاره حين إدانة الحلاج ، ويلوح أنه اقترح في هذا بمض التشديدات الغربية في تعذيبه .

ولعل بغداد كانت في ذلك الحين أكبر عاصمة في العالم المتدين ؛ وهناك فيها جرت المحاكمة على منصة مرتفعة — كما حدث بالنسبة إلى جان دارك . — في قضية الحب الإلهي ، جرت في داخل الإطار الفنى الفخم الذى يمثله قصر الخليفة العباسي ، من سنة ٣٠٨ هـ = سنة ٩٢١ م إلى سنة ٣٠٩ هـ = سنة ٩٢٢ م .

وكانت الأزمة المالية قد أدت في سنة ٣٠٦ هـ = سنة ٩١٩ م إلى تشكيل وزارة ائتلافية سنية . دخل فيها حامد ، وهو محصل خراج قاس ، إلى جانب ابن عيسى ، وهو فزىوقراطى فاضل . وانتصر ابن عيسى أول الأمر فخفف من قسوة الضرائب بفضل بيان لميزانية الدولة الإسلامية صار مشهوراً بحق ؛ لحاء حامد وأراد صدّ هذا الهجوم بأن أغرى الخليفة بمضاربة مروعة في المخزون من القمح المحتكر ؛ فأجاب ابن عيسى عن هذا بإثارة فتنة شعبية ضد «ميثاق الجماعة» هذا (وفيها أطلق نصر القشورى حبل العمل للحنابلة) . فقامت نقابات الصناع الصغيرة في بغداد (كما في البصرة ومكة والموصل من قبل) وهاجمت المحتكرين والمخازن ، وفتحت السجون (ويقال إن الحلاج رفض الفرار من حبسه) ؛ وارتحل حامد إلى واسط حذراً وفطنة . وبعد بضعة أسابيع استفاد من عودة مؤنس كبير القواد إلى بغداد ، كما يعود إلى هذه المدينة . وكان مؤنس قد جاء بعد أن أنقذ دولة العباسيين في مصر من الفاطميين في المغرب ، فكان عليه الآن أن يحميها في إيران ضد تهديد الديلميين في الشرق الذين قسموا الإقطاعيات ودخلوا إلى بفضل خيانة الوالى وهو أخو صعلوك ، مساعد مؤنس سابقاً ، وكان في حماية نصر وابن عيسى دائماً . فعرض حامد لمؤنس ضرورة

الفضاء على أخى صملوك ، ولما كان هذا أميراً سامانياً فلا بد من مجانبة الوزير الساماني ، وهو البلعمي ، وهو شافعي من أنصار الحلاج (وقد رفض تسليم أتباع الحلاج في سنة ٣٠٩) . ومثل هذا القلب في الاتجاه السياسي يقتضى التشديد في جباية الضرائب وزيادتها ؛ ولن يوافق الخليفة على هذا إلا إذا نحل عن ثقته ، ابن عيسى ونصر القشوري .

فلكى بقضى حامد على كليهما ويبلغ غرضه ، قرر استئناف النظر في قضية الحلاج ، المسنود بهما ؛ ونجح في هذا بفضل شخص ثالث هو أبو بكر بن مجاهد ، شيخ الحفاظ وله كلمة مسموعة . وصديق للصوفيين : ابن سالم والشبلي ، ولسكنه خصم للحلاج : فُسَيْعَ ابن عيسى من النظر في قضية الحلاج ؛ ومنع نصر من حراسة شخصه ، وكل هذا وكل إلى حامد .

وبدون تفتن ، تظاهر الحنابلة ضد حامد ، ودعوا على هذا الوزير في شوارع بغداد ، من أجل الاحتجاج ضد سياسته المالية ومن أجل إنقاذ الحلاج معاً (وذلك بتحريض من أحد الحنابلة من أنصار الحلاج وهو ابن عطاء) . ولما رفض ابن عيسى وصديقه المؤرخ الشيخ المجوز ، الطبري ، الالتجاء إلى التمرد والفتنة ، انقلب الحنابلة على الطبري وحاصروه في بيته .

لقد كسب الوزير حامد المعركة ؛ دُرِعي للمحافظة على النظام ، فصار في وسعه أن يقدم ابن عطاء للمحاكمة أمام تلك المحكمة التي لم تستطع أن تجد شهادة حاسمة ضد الحلاج ؛ وأنكر ابن عطاء علناً على الوزير — نظراً إلى ظلمه في فرض الضرائب — الحق في أن يقوم مقام الحكم على سلوك « هؤلاء السادة » وهو من ناحية أخرى يؤمن بمعقدهاتهم ؛ فأسبغت معاملة ابن عطاء ومات مما أصابه من ضرب . هنالك استطاع حامد أن يتأمر مع القاضي المالكي ، أبي عمر الحمّادي ، وهو معروف بتملقه لسلطان القاطنين بالأمر . على الحكم الذي سيصدر بإعدام الحلاج وأسبابه ، وذلك بالاحتجاج بذهب الحلاج في الاستغناء^(١) عن الحج ليشبه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة . وقد

(١) [وهو ما زعموه من أنهم وجدوا للحلاج « كتاباً فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج فليعد إلى غرفة من بيته فطهرها وبطبخها ويطوف بها ويكون كمن حج البيت » (الشمراني : «الطفاقات الكبرى» ج ١ ص ١٤ — ص ١٥ ؛ طبعة صبيح القاهرة ؛ بدون تاريخ)] .

رفض القاضي الحنفى ابن بهلول الموافقة على حكم أبى عمر . ولكن مساعده ، أبو الحسين
الاشنأى ، وهو رجل متهم الأخلاق ، قيل مساعده ابى عمر فى هذا الاتجاه .

وفى الجلسة بطق القاضي أبو عمر . وقد استحثه الوزير ، بالحكم فقال : « بإحلال الدم »
(ولم يحضر الجلسة أحد من الشافعية) ؛ وقد وجد عبد الله بن مكرم ، رئيس الشهود
المخترفين ، عدداً منهم وافرأ وافقوا على الحكم ، بلغ فيما يقال ٨٤ ، وذلك بإضافة فقهاء
وقراء إلى أعضاء المحكمة ؛ وكان جزاء ابن مكرم ظفـره بمنصب القضاء — بطريقة شرفية ،
أى لا يمارس القضاء فعلاً — فى القاهرة .

وفى اليومين التاليين بذل نصر أمير البلاط والدة الخليفة سعيهما لدى الخليفة —
وكان مصاباً بالحمى — وبدل حكم الإعدام ؛ هنالك لوح حامد أمام الخليفة شبح ثورة اجتماعية .
حلاجية وراح يسعى للاتفاق مع كبير القواد مؤسس على الخلاص من المستودعين بصديقه
القديم نصر : أخى صعلوك والحلاج .

وفى الغداة والخليفة خارج من مأدبة حافلة أمامها لحاشيته احتفاءً بمؤنس ونصر ،
وقع الخليفة أمراً بإعدام الحلاج والعفو عن الأمير يوسف بن أبى الساج الذى عيّن والياً
للرى (مكان أخى صعلوك المعزول) — وهذا بناء على طلب مؤنس الذى أراد بهذا أن
يؤدى لابن أبى الساج نفس الدين ، دين الشرف العسكرى ، الذى جعل نصراً يدين به
(منذ ١٨ سنة) لأخى صعلوك ، ولتأثرين كانا ظافرين كريمين فأطلق سراحهما بعد أن
أسرها . وفى سنة ٣١١ هزم أخو صعلوك وقتل ، وأرسل ابن أبى الساج رأسه إلى الخليفة
مع مُفْلِح ، بدون علم نصر ، « بحيث لم يحضر نصر ... إن نصراً يكره ذاك ... فلهذا
كتمه إياه » .

وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهبأ لتنفيذ إعدام
(وهو قرار شدد فيه تحت تأثير شيعى) : فأسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد ؛
وانخذت الشرطة الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة . وفى المساء ظل الحلاج فى حبسه
يوطن نفسه ويشجعها على الاستشهاد ويتوقع لنفسه البعث المجيد (وهو دعاء سجله
ابراهيم ابن فاتك ونقل فى السنة التالية إلى القاضي ابن الحداد) .

وفى الرابع وعشرين ، بباب خراسان ، وبحضرة مجلس للشرطة ، وأمام جمع غفير ، جرى

بالخلاج وضرب ألف سوط وقطعت يده ورجلاه وصُلب وهو لا يزال حياً . فكانت الفرصة لا يزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه ، بينما كان الثأرون يُحرقون بعض الدكاكين . ولم يأت أمر الخليفة (المعتاض) بالإجهاز عليه إلا عند ما وافى المساء . فأَجَّل الإعدام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم . وكان حامد قد قال للمقتدر وهو يستحثه على الموافقة على الأمر بالإعدام : « إن أصابك شيء ... فاقتلني » .

بيد أن الروايات المعجبية قد انتشرت طوال تلك الليلة الليلاء ؛ ومن الجائز أن حامداً قد وجد من الحكمة أن يخلى نفسه (هو والخليفة) من المسؤولية فدعا الشهود الموافقين على الحكم بصوت عالٍ وكانوا متجمعين أمام المقصلة حول ابن مُكرَم — وهم الممثلون الخوّنون للأمة الإسلامية ، — وطلب منهم أن يصيحوا قائلين : « نعم ، اقتله ! ففي قتله صلاح المسهين ، ودُمه في رقابنا » (التوزري) . وسقطت رأسه ، وصبّ على جذعه الزيت وأُحرق بالنار ، وأُتِيَ برماده من أعلى المئذنة في الدجلة (٢٦ مارس سنة ٩٢٢) .

وقد روى بعض الشهود بعد ذلك أنهم سمعوا من هذا الممذّب الكلمات التالية ، وكانت آخر ما فاه به : « إلهي ! إذا تنودد إلى من يؤذيك ، فكيف لم تنودد إلى من يؤذِي فيك ؟ ! » ، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية فقال : « حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ لَهُ » . وهذه الكلمات وغيرها مما استشعرت فيها قلوب الأصدقاء أجوبة مفسرة لحاله ، لعلها أن تكون صحيحة كل الصحة من الناحية التاريخية ؛ فإنها تحقق ما توقعه دعاؤه في عشيته الأخيرة : « نحن بشواهدك » .

...

وقتله على هذا النحو بلقى ضوءاً قوياً — من حول هذه الإشراقة الأخيرة — على الدوافع الحقيقية التي دفعت من شاركوا في هذه القضية ، وهي دوافع تحددها حوادث صغيرة وقعت منهم ولكنها تكفي للكشف عن دخائل نفوسهم .

فعلى رأس فريق الخصوم نشاهد الوزير المعجوز ، حامد ، وقد عوّدتَه وظيفته صاحباً للخارج أن ينظر إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تخفيض من محصوله من الخارج يفرضه عليه بلاط الخليفة تمسفاً ، وكان هو يبغي هذه الضرائب بحيل بارعة كيما يتفق قسماً كبيراً

منها في حفلات يعوزها التهذيب والأناقة ، يقيمها في حاشية من الطلقاء ذوى الثياب المرصعة بألوان التزيين ، كان يقسو عليهم إن شاء له هواه ؛ ولهذا فإن إيمانه السُّنِّي الحدود بقدر ما يتيسر لشُرطى عرييد قد جعل عينه تراقق الحلاج منذ عهد طويل ، ساخرة من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة ؛ ولم ير فيه غير ساحر رهيب يحب القضاء عليه بأى ثمن . وقد دفعه خصوصاً إلى هذا الموقف مستشار سرّه الذى زوّده به صهره الشيعى ، ونعنى بهذا المستشار لسرّه الشافعى ، هذا الغنوصى الغريب انقائم ، هذا القاسى الذى لا يزرعه من الأخلاق وازع لأنه بمنزل عنها ، وقد قدر له هو الآخر أن يقتل بعد ذلك بثلاث عشرة سنة ، لأنه تحاسر على دعوة منافس له أشد خطورة هو ابن روح النُّوْبَحْتى ، إلى المباهلة . لكن مقتل الحلاج لا يكفي للقضاء على تأثير سحره ، ولذا فإن حامداً ، وقد شاء التحرُّز من أن يكون في موضع التَّهْمَةِ (بقتل الحلاج) زعم في نفسه أنه إن أقام بتنفيذ حكم الإعدام في ثأر عاصٍ ، تاركاً للمسئولية كلها تقع على عاتق القضاء والشهود ، للمسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه لأنه مبتدع خارج عن سُنَّة الدين .

ثم يتلو حامداً رئيس القواد مؤنس ، وهو خصى من أصل رومى لا تقل سنه عن حامد إلا قليلاً . لم يكن مؤنس قد اتخذ موقفاً عدائياً حتى ذلك الحين ضد الحلاج الذى كان يسنده ابنه للثبني حسين بن حمدان ، وصديقه نصر كبير رجال القصر . بيد أن هذا القائد الحربى المعجوز ، وهو جندى مأجور قبل كل شيء ، قد تراءى له شيئاً فشيئاً في ولائه الذى أقسم به للخليفة المعتضد ولأبنائه ، وبالتالي للمقتدر ، نوعاً من الأحقية في الظفر براتب وفير يبرّر مقدّمات كل اغتصاب «للهبات اللطيفة» لإكمال راتبه وراتب ضباطه . ولذا اتفق حينئذ مع الوزير حامد ضد سياسة ابن عيسى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب وبالتساهل السياسى ، وهى سياسة كان مؤنس قد أيدّها حتى ذلك الحين . ولما كان من الضروري أن يعيّن ابن أبى الساج مكان أخى صعلوك أميراً على الرى — وكان هذا العمل ضد رغبة نصر — فإن مؤنس كان قد أعطى كلمته لابن أبى السياج ، أظهر قوته بقسوة لنصر ولأمّ الخليفة بتركة صديقهما الحلاج لكرامية الوزير المسمّرة ؛ وابتداء القطيعة بينه وبين أمّ الخليفة هو الذى أفضى إلى الانقلاب العسكرى الذى وقع في سنة ٨٣١٧ (= سنة ٩٣٠ م) ، وهى السنة عينها التى نهب القرامطة فيها مكة ، وفيها أتى مؤنس على كل ما في بيت المال .

نم القاضي أبو عمر ، وهو رجل طموح صبور ، أبيق أريب ، وصل في هذا الانقلاب إلى مركز قاضي القضاء ، منتهى آماله : أفنّى في الملك حتى بلغ الغاية . وبرع في الجملة إلى حد يصل نطاق الأسطورة ، شديد الوكع بالطور . قادر على أن يتدخل من أحكامه السابقة ببساطة تنير الخيرة ؛ قد استعاض عن نقص أدواته في مذهب مالك من حيث الحديث والقياس باهتمام دقيق بصياغة المسائل الفقهية ؛ ولا بد أن يكون قد امتلاً فظاً كما نكونه استطاع أخيراً النجاح في إنهاء قضية ، مثل هذه في الصعوبة . محل درع كهذا — في سبيل « الصالح العام » — وهو بهذا إنما يخدم مرة أخرى انتقام ذوى المسكاة الخريصين على مراتبهم . وأخيراً السلطان الضعيف القلّب ، المقدر — وقد ملّ من سماع تذكيره بمسئوليته كخليفة أمام الله وأمام شعبه — فاصرف عن ابن عيسى والخلاج ؛ حمّله على الشك في أحييته في الخلافة عملاء شيعة بارعون في التلمّيز مثل الحسين بن روح النوبختي ؛ وقد عاد ابن الفرات ، وزيره الشيعي الأسبق ، فاستولى عليه بتأثيره وبالذناير الذهبية التي جعلها تتراعى أمام ناظره في جلسة من جلسات التأثير المغناطيسي الحقيقي — لهذا كله فضل المقدر الانقياد لإلحاحات زنجي مأجور ، رئيس خصيان حريم الخليفة ، وهو مُفْلَح وماهو إلا صنعة مأجور لمُحَسِّن . ابن ابن الفرات ، الذي عمل في وزارة أبيه الثالثة ؛ ورفض توسلات أمّه له وقد ابتهلت إليه أن ينقذ الخلاج . وقد قتل هو الآخر في مغامرة ، في حسينية كما قال زيد ؛ مغامرة أوحى بها ابن روح ، هذا الحسين الآخر ، وابن أخي ابن الفرات ، آخر وزرائه .

وفي فريق الأصدقاء شاهد نائب الوزير ، ابن عيسى ، وهو رجل شريف يبدأ أنه فِطْنٌ منتهزٌ للمفرص ، حَرَصَ على مركزه الشخصي لما أن تحلى عن حماية حياة الخلاج ، لكنه احتفظ له بعطفه ، لأنه حفظ إحدى رسائل الخلاج في صندوق ، وأحسن استقبال أحد أنصار الخلاج وهو رئيس شهود القاهرة . ابن الحداد سنة ٣١٠ ؛ ووقف في طريق ابن مكرم سنة ٣١٢ ، وهو قاضي القاهرة الذي كان عدواً لابن الحداد ، والرئيس السابق لشهود بغداد الذين تحمّلوا مسؤولية دم الخلاج .

ثم بمص الأشخاص الذين يأتون في المرتبة الثانية ، وكانوا نظارة شاهدوا أدوار العذاب على تفاوت في العطف على المذنب : عيسى الدينوري (دأله والدقارس ، أحد أتباع الخلاج) ،

وأبو العباس بن عبد العزيز ، والطوفي القاري ، والقلاسي ، وقسنطاد ، وأبو الحسن البليخي
المعزليان ، وعلى وجه التخصيص إبراهيم بن فاتك المقدسي الذي يلوح أنه كان مسجوناً مع
الحلاج ، ولكنه يبدو في التقاليد الصوفية الأقدم عهداً في مظهر كاتب غير شخصي لهذا
الشهيد (الحلاج) .

وأحد الهاشميين ، هيكل ، الذي لا نعرف عنه إلا أنه يقال عنه إنه عذب إلى
جوار الحلاج .

وأخيراً ، ثلاثة شهود عدول على إخلاص الحلاج في إيمانه الديني ، وسيكون لهم تأثير
تاريخي على جانب كبير من الخطر : أولاً صديقان مخلصان ، ابن عطاء والشبلي . ثم تلميذ
آمن بالحلاج في أخريات عمر الحلاج هو ابن خفيف .

أما ابن عطاء الذي أجيب منذ قليل إلى رغبته في أن يمتحن كالأنبياء بمحنة الآلام ،
فنعلم عنه أنه تجلد ليشاطر مصير صديقه الذي كان قد كتب إليه رسالتين خليقتين بالإعجاب ؛
وقد زاره في سجنه خفية ، وقبل إيداع مخطوطاته عنده (وقد أودعها هو الآخر عند وصيه ،
على الأنماطي) ، وبذل جهده في استئثار جماعة الخنازلة في سبيله ، وشهد بكل جرأة أمام
الحكمة بإيمانهما المشترك بالاتحاد الصوفي المباشر بالله ، أصل كل نعمة وكرامة . هنالك عذبه
حرس الوزير الذين اغتاضوا لتعذيبه لهم ، حتى مات مما ألقوه من ضربات ، قبل موت الحلاج
بخمسة عشر يوماً ، وهو بهذا قد عجل بعذاب الحلاج وربما راد بهذا من هذا العذاب .

أما عن الشبلي . وهو تركي نبيل ، وأمين مساعد سابق في بلاط الموفق — فنحن نعلم أن
انخراطه في طريق الصوفية (إلى جانب أزمة سياسية في مصر) قد أفضى به ليس فقط إلى التنازل
عن إقطاعه في دماوند ، بل وأيضاً إلى نبذ دراساته لمذهب مالك التي بدأها في شبابه بالإسكندرية
لما أن تبدى أمامه الحلاج في جامع بغداد تحت « قبة الشعراء » ، وكأنه المبشر بالبهاء الإلهي
الذي يضيئ الإشراف على الوجه والصوت . ومنذ ذلك الحين ، تملق به ، وأظهر أحوال عامة
شاذة مقصودة (« جنون ») مشعور به ولكنه مُزْمَن ، بينما جنون ابن عطاء كان موقفاً وغير
مشعور به (يسر له ألا يُتهم مع الحلاج ؛ وقد أنكر حال الحلاج نصف إنكار أثناء
محاكمته ، ثم أتى مستطار الفؤاد ليشاهد عذابه ، مدفوعاً بأولئك الذين كانوا يرجونه) ويقال
إنه أتى عليه ورادة ، متحدثاً . وحاول أن يفهم الحلاج بعد موته الذي لم يستطع ويحرو على

مشاركته فيه ، فتأمل في سر التضحية في المشق ، ولقنه من بعد المردين ، على طريقته الخاصة ، فائلا لهم : إن استشهاد الحلاج ذرة من الجبال المحرّم يجب إخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع .

وعن ابن خفيف ، وهو الآخر ممن جعلهم الحلاج يعتقدون "صوفية" (كالشبلى) ومن أسرة رفيعة المنزلّة جداً في شيراز ، نحن نعرف أنه لم ير الحلاج إلا مرة واحدة في أواخر أيامه ، وهو في سجنه . شاهده في حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حداً جعله يرجع مقتنعاً كل الاقتناع — على الرغم من الاعتراضات الدينية الكلامية التي أوحى بها إليه مذهبه الأشعري — بأنه إنما شاهد « عالماً ربانياً » .

وفي القصر كان نصر القشوري ، كبير الحجاب في البلاط ، وهو رومي أسلم وصار حنبلياً ، مخلص وشجاع في خدمته لأسرة الخليفة ، وقد صار حلاجياً (من أنصار الحلاج) هو وكل بيته ؛ واستمر على نزعتة هذه حتى بعد موت الحلاج ، وتجراً على الحداد على هذا المعذب ، وظفر من الوزير — على عكس النتائج الشرعية المترتبة على استباحة الدم — بالاعتراف بصحة إسلام تلاميذه وإطلاق سراحهم هم وابنه وابنته (التي استطاعت الزواج) . وفي أعماق حريم الخليفة حيث تجلّى الصمت على صفوف النخيل المرصعة جذوعها بالساج والنحاس حول بركة القصدير المصمتة في بستانها المحاط بالأسوار ، الصمت الذي سكنت إليه أم الخليفة «السيدة» ، وتسمى شَفَسَب ، من أصل رومي هي الأخرى ؛ وهي التي ظلت محتفظة طوال سنة كاملة برأس الحلاج في « كنز الرؤوس » الخاص بالقصر ، قبل إرساله (أى الرأس) إلى خراسان ؛ ولا بد أيضاً أن يكون الوقف الذي يَسَر الزيارات إلى « مَصْلَب الحلاج » ، بالقرب من قبر أخيها الأمير غريب الخال ، وكذلك شاهد دعلج ، كلاهما يرجع إليها . وفي وسط هذا كله ، الحلاج نفسه ، مصلوباً خارجاً عن طوره ، مُظْهِراً للجميع من فوق مقصّله في تلك الليلة ، وهو في حال من الوجد تجاوز بيده حد الموت ، شخصية المسيح الخالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبرة المسجّلة فيها «روح الله» ، «وما قتلوه وما صلبوه ...» (القرآن ، النساء : ١٦٥) ، وفقاً للجواب الذي ألهم أحداً البلخي المعتزلي ، والذي سيردده — عن حسن اختيار — أبو حامد الغزالي .

ومنحنى الحياة هذا الذى أتينا على وصفه بما تضمنه من عقد رئيسية لأحداثها الدرامية حتى آتاه الموت ، نستطيع الآن أن نرسم له موجزاً مجزئاً مستعينين بالوسائل البيانية التى أشرنا إليها فى مستهل هذا البحث .

إن حياة الحلاج فى أسرته وبيته الذى انتقل ثلاث مرات من الأهواز وواسط والبصرة إلى بغداد ، لتصاعد فى خط مستقيم بدون انحناءات ، مع الإخلاص الثابت دائماً من جانب زوجه الوحيدة وأبنائه الأربعة : سليمان ومنصور وحيد ، وبنت . أما فيما يتصل برسائله الدينية ، فإن حجاته الثلاث ، وهى فيها بمثابة نقط تركيزها ، تسير فى خط واحد مع رحلته التبشيرية الكبيرتين ، وتهىء السبيل للمواعظ البغدادية الكبرى ، المقلوبة بالحكاكين (مع الفترة الفاصلة الطويلة فى السجن) وبالاستشهاد . ومن أحوال ضعفه الظاهرى الثلاث نشاهد أن اطراح الخرقه ، بمدح الحجة الأولى ، والحرب إلى سوس (قبل الحاككة الأولى) يقومان محورياً بوضوح على خط حياته « ولا ينحرفان » فى توجده من أجل الوحدة والواحد ؛ أما فيما يتصل بصرخته المستتبقة التى كشفت ، على نحوٍ أجلّ كثيراً من كل التتمات العالية التى تفوه بها أبو يزيد البسطامى . عن الاتحاد : «أنا الحق» - فإن السهروردي المقتول ، وتبعه فى هذا نصير الدين الطوسى ، قد أجاد فى بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حق « تصرف الأغيار بدمه » (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) ، وأن هذه الصرخة تشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة :

بينى وبينك إني ينازعنى فارفع بإنيك إني من البين

(أى أنه يوجد بينى وبينك يا إلهى ! «إنى» ، إنه أنا ، يعذبني ، فأتوسل إليك أن تزيل «إنيك» أى بأنت هو ، «إنى» ، أى إنه أنا ، تزيله من «البين» أى من بيننا نحن الاثنين) .

لقد تجاوز الوجد الأعلى ، تجاوز الليل ، لا ليل الحواس ولا النفس ، بل ليل الروح ، وصار إدراكه بسيطاً ؛ وكل كلمة الحضرة «كُنْ» ليس مجرد «صرخة» (ابن سبعين) ، كاملة المفهوم ، «توقظ النائم» ، إنما هى إدراك لكلمة عقلية توضح سر الوحدة . ودمُ الشاهد (على الوحدة) المراقُ بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى «شاهد القدم» ؛ تلك الروح التى تمان هنالك اعترافها المتواضع بالحق الخالق ؛ وتعلن بلوغها النهائى إلى الرحمة

(الأبوية) اللانهائية ، والأخوة المقدرة من قبل ، وقد استعادت حالها ، حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك ، فى عبادة للخالق معبودة معاً .

ونحن نعلم مما أورده لنا البيرونى أنه وجد من المسلمين من صار عندهم يوم موت الحلاج بمثابة عصر فى دورة الشعائر الدينية ، وقد سجلوا مدة سجنه (٨ سنوات ، و٧ أشهر وثمانية أيام) ، وقدروا القيمة الأتحدية (مريم = فاطر) لسنة ٢٩٠ هـ (= ٩٠٢ م) التى حددت رسالته النهائية ، وقيمة (طاسين) لسنة ٣٠٩ (= ٩٢٢ م) التى حددت موته ، ومقدارها هو مقدار المدة التى نام فيها أهل الكهف كما ورد فى القرآن . لكن إذا كان صحيحاً أن الولي (« الذى نحوله الأبدية إلى نفسه آخر الأمر ») لا ينال صورته النهائية إلا بعد موته ، فلا بد لنا أن نحاول الآن بإيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل الموله بمشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد ، هذا الرجل الذى أر د أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنظم جميع الناس ، وهو إدماج كان أبطأ من إدماج جان دارك فى وعى الأمة الفرنسية ، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما .

وفى نظام من التمثيل البيانى لعالمنا منظوراً إليه على أنه مكون من متصل الزمان والمكان ، يلوح لنا شيء مثل التاريخ العام لأمة دينية على أنه نسيج تتجه سداته فى المكان ذى الأبعاد الثلاثة وتخرقه اللحمة التى يذسجها مكوك الزمان الذى لا يقبل الإعادة . واللحمتان المختلفتان الممكنة للزمان هى سلاسل متحدة الاتجاه ذات تقسيمات متفاوتة فى سرعتها: سلسلة خالصة للأحداث (قارن سلسلة الأعداد المثلثة) ، سلسلة إنسانية للأنسب (قارن قوى المدد) ، سلسلة العليات (قارن العلل العاملية factorielles) ، الخ ؛ وكل لحمة تمنطق للنسيج موضوع النظر تركيبياً خيطياً يكون صورته النوعية .

والمسلمون لا يعززون الصدق إلا بالشهادة الشفوية ، وهم فى الواقع يتمثلون التاريخ الصادق لأنهم على أنه نسيج فيه الأُسدية المتوازية المنفصلة للأجيال التالية للصحابة تخرقها لحمتان متصلتان مستمرة هى خيوط الأسانيد لأحاديث النبى ، وشهودها الناقلون لها من جيل إلى جيل يكونون العقد المعدودة (منذ محمد) . وعلى التخصيص نشاهد أن الحياة الإسلامية لمدينة

ما ، تتميز بالتالى التاريخى لشهود الأحاديث الذين عملوا فيها . لهذا فإننا نستطيع أن نصور « الاندماج » التدريجى من جديد للحلاج فى الشعور الذى كان للمدن عن وحدتها ، مدن الأمة الإسلامية ، نقول إننا نستطيع بيانه بواسطة خيوط الأسانيد ، من جيل إلى جيل ، الخاصة بنقل أمثاله وأقواله ؛ وهو نقل صار محرماً بحكم قتله وطرده خارج تلك الأمة . وهذه الخيوط التى حافظ القوم عليها فى القرون الأولى دون أن يكونوا بمنجاة من خطر الموت ، وسجلوها فى نصوص مكتوبة ، ترسم للحلاج حياة بعد موته ذات طابع حضارى عميق ، وأكثرت صفاً ، من الناحية الاجتماعية ، من الشهرة الأدبية التى نالتها نماذج مثل « الإسكندر » أو « قيصر » (قارن بحث جونندولف) لدينا فى الغرب ، لأن مجرد الإغراء الفنى لم يكف بتدخل فيها (اللهم عند قتاد والمعري والزهاوى) .

وأول خيط من خيوط الأسانيد هو ذلك المتصل بالحكم الشرعى الذى أصدره ابن سريج . فهذا الفقيه الشافعى الكبير قد أحبط محاكمة الحلاج الأولى بدفعه بعدم الاختصاص معلناً أن إلهام الحلاج الصوفى لا يدخل فى اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس . وهذا الحكم لقى وقف دعلج فى بغداد ، ونقل بأمانة من تلميذ إلى تلميذ ، من ابن الحداد (الذى سجل دعوات الحلاج فى ليلته الأخيرة) إلى أبى بكر القفال وغيره ، وخصوصاً إلى المؤرخ الخطيب (البغدادى) وصديقه (وحاميه) الوزير ابن المسيلم الذى جاء فى سنة ٢٣٧ هـ (= سنة ١٠٤٦ م) فى يوم تقلده الوزارة للخليفة القائم على رأس الموكب الذى سار به إلى جامع المنصور فتوقف فى الطريق لىكى يدعو الله عند النزل الذى صلب عليه الحلاج ؛ وكان الوزير من قبل شاهداً رسمياً فى المحاكمة الشرعية ، وبهذا فإنه شهد ببراءة هذا الشهيد الذى طالب رملوه قبل هذا بمائة وأربع وعشرين سنة بإقامة دمه وحكم ابن سريج هذا لا يزال معتبراً حتى اليوم ، وبخاصة عند الشافعية .

والخيط الثانى هو خيط مؤبى التفاسير الذين قبلوا تفسير بعض الآيات بواسطة أقوال صوفية للحلاج ؛ وأولهم ابن عطاء ، وهو محدث وشيخ معترف به من الحنابلة ، واحتج علناً لصالح الحلاج ، وبهذا أحبط « الإجماع » الذى حاول خصوم الحلاج الظفر به ، من بين جميع علماء المسلمين فى ذلك العصر . وبعد ابن عطاء يمر هذا الخيط أو الاسناد بالسلسلى . وكان « تفسيره » معترفاً به فى يسابوو ومقبراً فى برنامج المدرسة (الجامعة) النظامية فى بغداد .

(ابراهيم النُفَيْلى) وقد نشره من جديد البقلى ولا يزال يعاد طبعه فى الهند حتى اليوم ؛ وفيه يرد اسم الحلاج بشكل اسمه الأول « الحسين » وحده — تحوطاً من جانب المؤلف . وخط ثالث تكون فى بغداد ، هو إسناد الصوفية من أصدء الحلاج السريين ؛ وهم لا يعترفون بتمجيدهم له إلا للمريدين ، لأنهم يعدونه ولياً قضى عليه العشق (قضى بإدائته لأجل غير مسمى ، فيما يتخيله عباسة الطوسى وعزار ؛ وكانت إدائته لا تزال قائمة بعد وفاته بثلاثة سنة حينما رأى ابن عربى والشاذلى أن يدعوا الله ليفقره) ، وحسموا « أن الشريعة الحمدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلادها كليهما مسلم على السواء . وبعد الشبلى والنصرا باذى وابن الخير وشيذلة . تشجع السِّلَفى ونشر « حكاية » النشروانى (التى بين فيها شهاب الطوسى معجزة الدم) ؛ وخواجه عبد الله الأنصارى فى هرات وبوسف الهَمْدانى وحكيم سنائى قد هياؤا السبيل للملحمة الحلاجية التى نظمها الشاعر الفارسى الكبير فريد الدين العطار .

والعطار فى ملحمة الحلاجية الكبرى يقدم الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية ، وقد بلغت أوجها فى تضحية حربية محاهدة مليئة بالرجولة ، وكان ابن أبى الخير قال إن الموت على مَصْلَب الحلاج ميزة الأبطال ؛ والعطار يبين بأية حماسة وحمية وجدانية قامر هذا العاشق الجسور رأسه كما يظفر بجوهرة الجلال الإلهى عن طريق نصر مؤزر ؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بَن قتل الله فى معركة فردية ، فى مبارزة فردية ، هى جهاد مقدس قد دهن وجهه بالدم المتساقط من أعضائه المبتورة ، حتى لا يبدو شاحب الوجه . والصرخة العليا ، « أنا الحق » . التى قد فاضت منه مع دمه المرقى الذى يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب وتمزق حجاب الأفكار ، وتحبى الموتى و « تلجج الكون » كما سيقع عند قيام الساعة (قارن سورة القارة : ٤ : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش ») .

وهذا هو نموذج الولى كما مجدته حينئذ ، فى الشعب التركى الذى دخل الإسلام حديثاً ، قصائد يسوى ثم نسمى ، والشعيرة الرمزية « أنصاب منصور الحلاج » فى تلقين المريدين عند البكتاشية المنتشرة بين الإنكشارية العثمانية — وظل الحلاج فى الشعر التركى بمثابة « الولى الأكبر » المصلوب ذى الوجه المائل « كالوردة التى تميل » (قصيدة لامى ، التى

أهداها إلى السلطان سليمان الكبير) . والطار هو أيضاً ، إلى جانب عين القضاة الهمداني على رأس الذين مجدوا الحلاج من شعراء إيران وصوفية الهند ، والسلطان حسين بيقر في هرات الذي أمر الرسامة المشهور بهزاد بتصوير حياة الحلاج كلها ، والسلطان حسين شاه في البنغال الذي سمح بالعقيدة الحلاجية « ستياپير » للصوفي سرمد كاشاني الذي استشهد مثله في دهلي إبان حكم أورنجزيب . وهذه السلسلة من الشواهد المنتحمة ذات النزعة الرومانيسكية الحادة الواقعة في مشكلة ولاية الحلاج وكفراه الحرجة ، قد ولدت أساطير شعبية حول شهادة الدم وخصب رفات الحلاج التي قذف بها في النهر والتي تقدر المريدون الذين يشربون منه ، وولد فكرة العذارى اللواتي يشربن منه (أخت الحلاج ، عند اليزيدية الأكراد الذين يرون في الحلاج أنه ولي يوم الحساب ، ومنشأ قبائل قَرَ قَر غَز كما يروى في أوش ؛ وميلاد الشاعر الحلاجي نسيبي ، من حلب ، كما يتغنى به في بخاري ، وسنياپير في البنغال وسيتي جنار في جاوة) وهذا تشويه جسداني لهذه الحقيقة وهي أن دم الشهداء بذرة روحية لمعترفين بالإيمان تضمن اتصال الشهادة واستمرارها .

وتمت خيط رابع يرجع إلى ابن خفيف الذي زار الحلاج في سجنه الأخير : فما عاد إلى شيراز جمع أضياف فيها الأقوال المؤيدة والمعارضة الخاصة بالحلاج ، وقام ابن باكويه ومسمود السجزي بنشرها بعد أن عرضوها في معرض ظاهر الخفاء ، واستطاعوا جمعها وتنقل بانتظام بين المحدثين المسلمين (وخصوصاً حنابلة دمشق) وعند مؤرخي الإسلام (وخصوصاً الخطيب البغدادي والذهبي) . ومن ناحية أخرى كان التلاميذ الصوفية لابن خفيف يمجدون الحلاج سرّاً ؛ مما أدى ، في القرن الثالث عشر ، في الأوساط الشيرازية ، إلى تكوين « دِكْر » حلاجي خاص (هو تمرين آلي حزين على التواجد ، أي استدعاء الوجد بطريقة صناعية) ينتقل من زاوية إلى زاوية في كل التلقينات الصوفية من الطاووسي والعُجَينِي والزبيدي حتى السنوسية الحاليين .

وكات أولى المدارس الكلامية التي وضعت بوضوح مشكلة إدماج الحلاج في داخل الإسلام هي : السالبة في البصرة الذين قالوا بشرعية إداثته لأنه باح (في سكرة الوجد) بسر التوحيد عينه . وبعدها مدرسة الأشعرية (إبتداء من القشيري) الذين قالوا إن الحلاج بفعله هذا قد عبر عن نفسه بكل وضوح ذهني ، وأدان نفسه بنفسه ، شاعداً - بحزنه ،

حزن العاشق المهجور — بأن الله لا يمكن الوصول إليه ؛ وهو في هذا قد تشبه بإبليس ، وهو النموذج الذي احتذاه (في رأى أحمد الغزالي) . وإذا كان وجود الخالق ووجود المخلوق واحداً ، فلا معنى لقيام حوار العشق بينه وبين الله (المدرسة الوجودية : ابن عربي) .

وكان لا بد من قيام فيلسوفين ، السهر وردي الحلبي وابن سبعين المرسي ، لتجاوز هذه الشبهات والنظر إلى الحلّاج على أنه وليّ وشفيح لا تناقض عنده ، مؤمن بالتوحيد الأول الكلي الذي يتجاوز نطاق الإسلام ؛ وفي أثرهما قام كثيرون تأملوا في دعوات تضحيتها من أجل أعدائه في سبيل كل الناس ، فرأوا فيه « قطباً » روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية : النجم الرازي ، والكيشي (الأستاذ بالمدرسة النظامية) ، وجلال الدين الرومي ، والفيلسوف نصير الدين الطوسي ، والوزير رشيد الدين ، وجميعهم عاصروا غزو المغول المدمر ونهب بغداد وتخريبها .

وأخيراً نرى في كل عصر ، على نحو مفرد غير منتظم ، مسلمين أيقنوا أن عذاب الحلّاج قد أتم ولايته بلطف النجاة ، وهو أمر يمكن انطباقه على كل الملة الإسلامية فيجب عليهم دعوة الناس جميعاً إليه : فارس ، ابن عقيل ، عبد القادر السكيلائي ، وهو الولي الشفيح الحنبلي لبغداد ، روزبهان البقلي الشارح المتحمس لولفات الحلّاج ، ومدرسة الشهودية ، والسمناني ، ومخدومي جهانيان وسرهندي — والثلاثة لهم أثر كبير في الهند ؛ وأيضاً خفاجي وهو مصري . وفي البلاد العربية انتشرت « قصة شعبية » منذ القرن الثالث عشر في سوريا ومصر أذاعتها الطريقة العدوية التي لم تستمر طويلاً ، ولقنها للناس في مكة ودمشق عز الدين بن غانم المقدسي الحنبلي ، وهي قصة حادت بقاء هذا الاعتقاد . والحلّاج يدعى في الدعوات الشخصية ، خصوصاً في بلاد الترك ، لوقف بكاء الأطفال الصغار على وجه التحصيص ، ولا يزال قبره التذكاري (الخالي من رفاته) الذي أقيم له في القرن الحادي عشر في بغداد كعبة الزائرين ، وبخاصة من الهنود .

والمزار الرئيسي في الحفلات الموسيقية الروحية عند المولوية في الأناضول يدعى باسمه :

« ناي منصور » .

وحافظ ، الشاعر الفارسي المشهور الذي أعجبه في الحلاج كونه « العاشق الذي جعله الصليب متعلقاً كل التعلق بشوقه ، حتى صار سلوى له لا يستطيع الانفصال عنه » ، قد كتب أيضاً يقول : « هرگز نبردانکه دلش زنده شد بعشق (أى : إن يموت أبداً من ينش قلبه من العشق) » . وحياة الحلاج بعد موته في الإسلام شاهدة شهادة كافية على أن العشق المصلوب حياة ومث فعلاً وحقاً . وكان الحلاج يقول : « إن لله تعالى في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين لحظة يقبض روح حبيب من أحبائه إليه ويستخلف بدله واحداً من خلصائه ، ويرحم ، بنظره إلى حبيبه ، سبعين ألفاً ممن يدعى بحبته » (« روايات » الحلاج ، ٢٧) ، ومن دون أن نقف الآن عند المظهر الرسولي لهذا التسلسل في التجليات ، نكرر القول بأنه بالصدقة المقدسة المعقودة بين أشخاص معينين ، مقدرين من قبل ، تتكون الأمة الخالدة : كياتتبدي فيها مختلف الصور للأنس التنبي بالغيب متحققة في آلامنا وأعمالنا في اتحاد مع إرادة الخالق ، ومرسومة بكل جمال وحق ، ومسقطة من خطوط حيواننا على الدور الشماعي الأساسي .

وينظر التنوع في الحرف الإنسانية في المدينة الفانية بهذه الدنيا اختلاف منظم للرسائل الروحية في الجماعة الدينية أو الملة النهائية . فكما أن تركيب الجسم المبعوث يعدل وينظم مختلف الفضائل التي مارسها بالزهد ، كذلك ترتب جماعة المختارين في المراتب العليا يتوقف — لا على علاقات الأفضلية والتنازل الرسميين بين أولى المراتب في الدنيا — ولكن على النظام التصاعدي للشفاعات والاستبدالات التي يكون « الحب » قد أوحى بها إلى النفوس المتحمسة ، تلك النفوس التي تلت أكثر وبذلت نفسها أكثر فصارت أقدر على الاتحاد بالله . وسيكون تمت نحل إلهي محوري من حوله تنشق الإنسانية وتتسكسر كما تتسكسر البلورة وفقاً لمحاورها : تجلي دليل المجاهدين ، ونجلي حاكم يوم الساعة (وبعبيرات إسلامية : المهدي ، ومالك يوم الدين) ؛ ووفقاً لحديث الشافعي (« لا مهدي إلا المسيح ») يرى الحلاج أن المسيح سيكون أيضاً هذا الحاكم ، إلى أعلى درجة ، وأنه سيدبغ الشريعة النهائية في صورة إشعاع إلهي ، مع استواء على العرش مزدوج ، أرضي وسماوي (« روايات » الحلاج ، ٢٣) . والمسافات بين النفوس وبين هذا الحاكم تتوقف في مقدارها على صفة العشق الإلهي التي تتصف بها شهادة الحمد التي نطقت بها في هذه الدنيا : وفي هذا البناء المثالي تتفق الفكرة الإسلامية القائلة « بأبدال » العالم ، أي دعائمه المستورة من (الأولياء)

في كل جيل، مع الفسكرة المسيحية القائلة « بنفوس ملكية »، تشارك في العطف وتموؤ، وتقوم مقام المسيح في عذابه الفادى، وهي بمثابة قم قائمة على الدور الشماوى في كل عصر من عصور الكنيسة (قارن كتاب: ويسماص Huysmans عن لدفين دى سخيدام Lydwine de Schiedam).

وأمثال هذه النفوس العاشقة التي تلقت رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع (راجع الدعاء الإسلامى للأبدال، وهو « دعاء بالصلاح »، الموحى به من الخضر، وهو إلياس) تستمر في عماها وتنمية غيرها بالشفاعة، من موت موتها. وما الاخفاق ولا الموت قادران على القضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التي لم تسكل عند النفوس الخالدة، والإخفاق المزعوم لماصيا الدابل لا يحرمها من إمكان الازدهار مرة أخرى والاثمار أخيراً عندنا وعند الآخرين على السواء. إن غائتنا أكرم من نشأنا، هذه حقيقة تنبه إليها الحلاج (« الطبقات » للشعرانى ١٧٧: « أيهما أطيب: البداية أو النهاية؟ — فقال: لا يجتمعان؛ كيف يقع بينهما تخير؟ ليس للنهاية ذوق استطابة، إنما هو تحقيق »؛ « الطبقات » للشعرانى ١٧٥: « إلهى! أكرين غمخوار مشاهده أزل وغمكسر شاهد أجل » — ترجمة فارسية وترجمتها إلى العربية، لأن النص مفقود، : إلهى! إذا أصابني الغم لمشاهدة الأزل، فكم يعزى شاهد الأجل! (= روح القداسة والولاية): وابن عربى قد لاحظ في « تجلياته » وبطريقة فيها مفارقة وتناقض ظاهرى، أن دعواتنا التي نحييها ندورنا يمكن أن تسكل الأعمال التي تركناها والخلود غير التام لأسلافنا ولعاصرنا على السواء.

ولقد عقدت الصداقة الالهية بيننا هذه الأواصر الأزلية؛ ومثلها مثل خطوط القوة في مجال مغناطيس. نحتها تحدد مناطق المغطسة والجذب التي تنجذب إليها تدريجياً النفوس الناجية الختارة فتضم أبدانها على تفاوت في مراتب الكثافة والارتفاع. وإذا جاز لنا الاستمرار في الحجاز الممارى الذي أوردناه من قبل حتى نهايته، في النمو الايقاعى العظم للمدينة الخالدة في اتجاه أبعاد لاهوتية ثلاثة، فإن العقل يتركز فيها على هيئة إيمان، وتتخلل الإرادة على هيئة إحسان، وتستحيل الذاكرة إلى رجاء. هنالك رى أن النظرة الرجعية النفسية لأمة روحية بقيت حية حقاً تعود بها إلى استعادة أحجار الزاوية الأولى فيها التي نبذت حيناً، ثم إلى تثبيت رؤوس أعمدة قبة تعلوها من فوقها وتضاء، شوقها إلى سمت أعلى. وهكذا تنهار

قوائم « المهد » مع أحكام العقوبات ، وتكمل القيمة المثالية التي يبينها العشق الإلهي من إرادتنا ، من وراء آفاق المكان ، وأمام تأخيرات الزمان . والله هوفي المرتبة الأولى «مفتاح القبة» ، في أعلى وإلى الأمام ؛ وأينما يدعوننا ، يوجهنا ؛ وسهم نذرنا الخلق يصاعد، متجهاً دائماً أبداً إليه ، يصاعد خاشعاً خفيفاً كالبخور العربي القديم ، المصنوع من « شهر اللبان » على ساحل مهره وهو الذي طالما طلبه الناس لجميع المعابد — وكالدهان الأكثر خشوعاً للتصاعد من عود الند المحترق ، هذا « الينجوج » الذي طالما أهاب به الحلاج ، رمز أبعثه المجيد ، وهو في سجنه ، وقد رضى بالعذاب ، عشية استشهاد سيجرق فيه رفاته ، ويلقى برماده في الماء .

* * *

« لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجُلُجُلَة » — هكذا قال لإحدى ^(١) المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلو من التهمك ، وعنده ، كما عند غالبية المسلمين ، أن المسيح لا يمكن أن يكون قد تآلم ولا قتل على الصليب . بيد أن الجُلُجُلَة هو الآخر عند المسيحي أسطورة طالما لم يشارك في الصلب بحبه . وبالعكس ، رأينا أن موت الحلاج ثبت — عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية — أنه لا بد من التآلم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وقداصة . ومنحنى حياة الحلاج كله ، ومناظر محافته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهرياً . لكن أكان على شعور بهذا إبان حياته ؟ إن إنتظاره للمسيح ، « المهدي » والحاكم ، ليدو في مواقفه ، منذ « نذره » في مكة حتى حريقه المطلقاً باسم المسيح ، حتى النار المقدسة التي أُحْضِيت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس . غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بهذا التحول الصامت لقلبه ، بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول ، بين حق الله في عبادتنا المفروضة ، وبين « حق عند الله » (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت ، منذ زمن حكم الملائكة ؛ وهو حق تعلنه لغة موحى بهاتهقرضه لقساوة الأحكام الشرعية ، وبلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة ، مع « الكلمة » الخالقة ، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه .

السهروردي المقتول
مؤسس المذهب الإشراقي

هنا نحن أولاً بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لحظة جوهرية في تاريخ الفكر في الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لماعة لتكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي ممن كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر أثر حاسم في تطور التفكير في العصر الوسيط بأوروبا ، — نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردي الحلبي ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية . ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية في لغتها ، واستطاع أن يؤتي ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لازلنا حتى اليوم لانملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبه . وعلمنا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأبه مركب من عناصر متباينة معقدة ، تجد وحدتها في الطابع الخاص لشخصيته ، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطربنا إلى توزيع العمل على ميادين عديدة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسبب المحيط بنهاية مؤسسه الحزينة . والعلم بهذه المصاعب هو في الوقت نفسه اكتشاف لما في شخصية هذا الرجل وإنتاجه ومصيره من دواعٍ إلى الاهتمام والتشويق .

توفي السهروردي (١) وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين ، في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يولييه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الاسم أطلق عليه المؤرخون لقب « الشيخ المقتول » ، يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم « شهيد » . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب « مقتول » إلا بمعنى « شهيد » ، وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب « شهيد » (٢) . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حادياً لنا في هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحاً حقاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته ، فإن موت السهروردي يمكن أن يقبدي لنا ، لا على أنه عرض ، أو حادث ، حتى لو كان أليماً أسبان ، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبا . وليس

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي .

(٢) راجع : « تفديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأنايد والصناعات) ، مخطوط استانبول ،

راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١٨٢ (١) قرن ١٠ هـ رتر « فلولوجيات » رقم ٩ ، في مجلة « الإسلام »

ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ من ٢٨٥ « H. Ritter : "Philologika", Der Islam

من شك في أن نمت سر استفهام لا يمكن أى تحليل تخطيه ونجاوزة ، بيد أننا سننقاد إلى هذا المقام ، على أنه المبدأ والنهاية التى يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة وتتوحد . والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذى سيضع « في المقام الأول » (١) الذى لا تزعج عنه دوافع يمكن دائماً بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين ، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاقتصار على وضع ثبوت بأفكار سنحل إشاراتها — هذه الإشارات القيمة كل القيمة حتما نعرف نقطة البدء فى تلاقيها — إلى تجريدات تافهة ، متداولة فى مثل هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حساباتها سلماً للتجارة .

والمسائل التى نحن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية:

أولاً : ما هو مبلغ علمنا الحقيقى بحياة السهروردى وإنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعم ؛ ومقالات فى صورة تشبيهات وأمثلة . فى الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية تمام وعيها النظرى ، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة ، فعلى أى نحو إذا يقوم هذا الاقتران الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماماً ، ألا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذى يضررون الأمثال ؟ ثالثاً : على أى نحو يجب علينا فهم هذا الانتقال ، كما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة اللذين يتخذهما الإسلام والنوحيد عند السهروردى ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

١ — حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التى تركها لنا الرواة — وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة — وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صدورهما عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه ، ومؤلف هو نفسه لكتاب

(١) قارن التبيين الاستهلالى لكتاب ماسنيون : « عذاب الملاج » باريس سنة ١٩٢٢ ج ٢ ص ٤٦١ — ص ٦٣ L. Mas'niou : La Passion d'al-Hallâj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخى الذى نسمح لنا بأن نفهمه (أعنى أن نتذوق) من خلال الأمثال ، القصد الرئيسى لمذهب ما .

جامع ، كتب روح المذهب (« الشجرة الإلهية ») (١) . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص اللذين لا حد لهما واللذين أثارهما الشيخ في نفس التلميذ وهو لا يزال في غضارة الشباب ؛ كما نشاهده وهو يرد بعنف رائع الطعنات التي وجهت ضد شيخه ، يردّها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة . وهذا الإخلاص الذي يشبه الإخلاص الذي جمع بين أحمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٩ م) ، أخى المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاة الهمداني (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١ م) (٢) — له شهادة لها كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردي في مستهل النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ) (٣) . ثم ذهب إلى المرافعة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي (٤) ، فتعلم عليه مع المتكلم المشهور نجر الدين الرازي

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود السهرزوري الإشراقي . وفي كتابه « زهرة الأرواح وروضة الأوراح » عرض التسلسل « لتاريخي » — متبداً من آدم — للفلاسفة والأنبياء ، ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد « إسماء » المذهب الإشراقي ، في نظر هذا التلميذ الذي تأثر في هذا أستاذه السهروردي نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروردي في « زهرة الأوراح » قد نشره أوتو اشپيس وختك بعنوان : « ثلاث رسائل » ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٥ . G. Spies & Khattak Three treatises (راجع المراجع في آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أي عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يبنى بمصنفات السهروردي . وله شرح على رسالتين رئيسيتين : « التلويحات » و « حكمة الإنشراح » (فارن : رتر ، الموضع المذكور أولاً ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشروح تتضمن مؤلفاته الحماسة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكل ، تاريخ الأدب العربي ، ج ١ ص ٤٦٨ — ص ٤٦٩) ؛ و « خلاصة مذهب » بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث صخم (٣١٨ ورقة في مخطوطة برلين رقم ٥٠٦٣) .

(٢) فيما يتصل بهذا الصوف المصطفدي الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التي كتبها وهو في سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل في « المجلة الآسيوية » ، Journal Asiatique ، ج ١١٦ سنة ١٩٣٠ عدد ١ — ٢ . وفيما يتعلق بالنشأ به بين حالته وحالة السهروردي ، راجع ما سنقوله بعد في نهاية هذا البحث .

(٣) في جانب الفصل الطويل الذي عقده السهرزوري ، إليك أهم المصادر عن حياته : ابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر ، ج ٢ ص ١٦٧ — ص ١٧١ ؛ ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة دي سلان ، ج ٤ ص ١٥٣ وما يليها ؛ عماد الدين ، « البستان الجامع » نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ الغزويني ، « آثار البلاد » ، نشرة فستلند ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « معجم الأدباء » ، نشرة مرجوليوت ، ج ٣ ص ٢٦٩ وما يليها — وليس المجال هنا طبعاً مجال التحقيق النقدي للمصادر .

(٤) فيما يتصل بالصحيح مجد الدين الجيلي الذي تتلمذ عليه فخر الدين الرازي في مراغة ، راجع ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٣ .

(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذى تابع النقد الذى بدأه الغزالي، حتى استطاع أن يحمل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون^(١) ومن المعلوم أن السهروردى قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان^(٢)؛ ومن ثم بدأت لديه حياة التقل والأسفار، مهتماً بنفسيان الجماعات الصوفية، محباً للوحدة التى هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك فى معارج أهل الطريق. وكان يفضل الإقامة بديار بكر: وقد أهدى إلى أمير خربوط، عماد الدين قره أرسلان، كتابه المسمى باسم هذا الأمير: «كتاب الألواح العبادية».

عم كان يبحث فى هذه الرحلات الطوال؟ فى تعليقه صغيره كتبها فى نهاية «المطارحات» وأورد لها لنا الشهرزورى ما يكشف عن دواعى همومه قال: «وهو ذا قد بلغ سننى إلى

(١) بين باول كراوس حديثاً الصلة بين إنتاج فخر الدين الرازى وإنتاج السهروردى، فى بحثه بعنوان: «مناظرات فخر الدين الرازى»، فى مضبطة المعهد المصرى ج ١٩ سنة ١٩٣٧ م ١٩٤ تعليق رقم: Paul Kraus: Les «controverses» de Fakhr al Din al Râzi, Bulletin de l'Institut d'Egypte

والكلمة التى كتبها قزوينى (المرجع المذكور، ص ٢٦٤) جلية العبارة، ونقول إنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات؟ ولم يبق فخر الدين الرازى على نسخة من كتاب «التلويحات» إلا بعد وفاة السهروردى، ولما رآه أعجب به. لكن ماذا كان رأى كل منهما فى الآخر؟ بلوح مما أورده الشهرزورى (راجع «الزهوة» ص ١٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرازى من المعجبين بالسهروردى، فإن هذا كان أكثر تحفظاً فى حكمه على معاصره. لكن يمكن أن نكون هنا بإزاء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما هى على العلماء من كل الأجيال.

(٢) يروى الشهرزورى («الزهوة» ص ٩٤) أن الشهرزورى اطلع على كتاب «البصائر» لعمر بن سهلان الساواجى (= الساوى) فى أصفهان، وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا: «رسالة الطير» (نشر النص العربى ميرن فى «رسائل صوفية» ١٠٠٠ ل. ابن سينا، ليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٤ Mehren: Traité mystiques d'Avicenne, Leyden). كما يلاحظ أن السهروردى نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية. (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان لشرحها اشيبس وحثك فى «ثلاث رسائل» Three treatises ص ٣٩ — ص ٨٩؛ وقد قفا نحن بتحقيق هذا قبل ملك النفرة: راجع «المجلة الآسيوية» JA يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٣١ — ص ٣٣) ودون أن يكون فى وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردى وابن سينا — حاسبين حساب النقد الذى يوجه له — نلاحظ إذاً أن السهروردى قد أصبح على صلة بذهب ابن سينا فى أصفهان نفسها. وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا — لى حد ما — مصدر الهامه فى استخدام التشبيهات والرموز، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب المستورة. وأخيراً نضيف أن السهروردى قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه فى أصفهان («بستان القلوب»، راجع رتومت رقم ٥).

قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ؛ ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها .
 فهل نحن هنا بإزاء شكاة صادرة عن خيلاء غريبة ، أو نحن بالأحرى أمام اعتراف بانخفاقه فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظراته ، وعنده القدرة على إدراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم ، بل تلقاه كذلك — كما يحدثنا مؤرخ حياته — من جميع الفلاسفة العقليين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله حى الشيخ (السهروردى) ومات . وبالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم سلفه الذين يكونون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زرادشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هى امتداد للسلسلة التى بدأها الخلاج — ويدعوه باسم أخيه — وأعنى بها تلك الجماعات من المخلصين التى نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم فى مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخوانى ! معشر محبى . . . ! فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزدوج الذى كان على الشيخ أن يواجهه كما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحى الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإيمان الوضعى ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر الحر المجرد ؟ — تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم وبلاد الشام ، حتى تلك الرحلة إلى حلب التى لم يعد منها ، بعد ملاسبات وظروف سنعرها فى نهاية هذا الفصل . ولتقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائمة التى رأى تليذه المعجب به ، الشهرزورى ، أن من واجبه ذكرها . فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة ؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدى احتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية ، وكان فى بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا فى ثياب مهلهلة ، ومراراً ثلاثة كان يقنع بارتداء خرقه الصوفية . وهاك ملحة طريقة . روى ابن رقيقة^(١) فقال : « كنت

(١) اسمه الكامل : سعيد الدين محمود بن عمر ، الملقب بابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة ج ٢

أنا وأياه (أى السهروردى) نتمشى فى جامع ميفارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء ، وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفى رجله زربول ، ورآنى صديق لى ، فأتى إلى جانبى وقال : ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا ؟ فقلت له : اسكت ! هذا سيد الوقت ، شهاب الدين السهروردى . فته ظم قولى وتعجب ، ومضى .

وهذا النوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتى مطلق . وقد عبر أحد أصدقائه الخالص ، نضر الدين^(١) الماردىنى ، عن حاله مع إخوانه بها فقال : ما أذكرى هذا الشاب وأفضحه ! ولم أجده أحداً مثله فى زمانى . إلا أنى أخشى عليه ، لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه ، أن يكون ذلك سبباً لتلافه ! وهى مخاوف وتوقع كان لها ما يبررها وبها أسفاه ! فإن هذا التهور هو الذى دفع بالشيوخ الشاب (السهروردى) إلى محاببة الفقهاء والعلماء فى حلب وقد تأمروا على القصاء عليه عند السلطان صلاح الدين ، ولم تستطع صداقة ابنه ، الملك الظاهر ، أن تنقذه من ذلك المصير .

ذلك هو الرجل الذى ذكره الشهرزورى ثنتاً حافلاً بالمزلفات ، بمد أن أتى على وصف باطن لرسائله الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيلات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً ، ولا شك فى أن هذا الثبوت غير كامل^(٢) . والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب ألفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جميعاً كتاب «حكمة الإشراق»^(٣) ، الذى عده السهروردى نفسه

== وكان تلميذاً ملازماً لشيخه نضر الدين الماردىنى؛ ولما كان قد عاين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخ وفقدروى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردى . والملاحظة التى أوردها هذا الشهرزورى قد نقلها بحروفها إلى أنى أصيصة ج ٢ ص ١٦٩ .

(١) نضر الدين الماردىنى : ولد فى ماردىن ومات بها فى ٢١ من ذى الحجة سنة ٥٩٤ ، ولزمه سديد الدين ابن رقيقة . راجع ابن أنى أصيصة ج ١ ص ٢٩٩ — ص ٣٠١ . وكان طبيباً ، وشرح ابن سينا ، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق . ويورد ابن أنى أصيصة الدرس الحرفى لرأيه فى السهروردى ، مروباً عن ابن رقيقة . وقد أساف هذا إليه أنه « لما لمع شيخنا فى الدرس الماردىنى قتله ، قل لنا أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل ، وكنت أخشى عليه من ؟ ! » ابن أنى أصيصة ، ج ٢ ص ١٦٧ — ص ١٦٨ . وقد غادره السهروردى لما أن قام برحلته المشثومة إلى حلب .

(٢) ينقصه مثلاً : « كدف الغطا لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٣) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٣١١ م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى =

مؤلفه الرئيسي ؛ وفيه عرض تنظيمي كامل لمذهب الإشراق في مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذي يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين *ἐλαμψις* *φαντισμός* اللتين تدلان على أن ظاهرة إشماع النور الأصيل هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق » ، ندخل توأ في صميم الحكمة الأفلاطونية الحديثة . وحالة السهروردي هي في المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأنباغ المتأخرين لمدرسة أئينا ؛ فعند هؤلاء الممثلين المتأخرين لللاهوت الأفلاطوني المحدث ، الذي ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم في عمقه النظري ، نشاهد وجود حال للكيان الديني لا تنفصل عن حركة العقل . وهذا الوجود الديني يعبر عن نفسه لدى أبرقلس بنظم التراتيل التي هي عناصر ليتورجيا شخصية ، وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التي نجدتها وتقرؤها عند السهروردي (١) . ويجب ألا ننسى ، إلى جانب هذا ، أن كل الكيان الديني لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن نسميها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقي الذي يحمل محاورات أفلاطون « والكتب المستورة » و « الوحي السكنداني » تكون في نظرهم نوعاً من « الكتاب المقدس » . يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » في جوهره (٢) . وفي صميم « ظاهرة الكتاب المقدس »

== سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

(١) راجع انسر ، « فلسفة اليونان » ، ٣ في ٢ ، الطبعة الثانية ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « لملاقة الشعائرية » بالألوهية ، الموجودة عند الأفلاطونية الحديثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، في هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى سان جرمان دي نرباي ترتيباً هي في الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعدد طويل (حتى نشره يان Jahn سنة ١٨٩١) ، وهذا العمل الشعائري « يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل احتيايل العقل الديالكتيكي الذي يقبّل ترتيب الصلة بين الله والإنسان . وفيما يتصل بحالة السهروردي ، راجع ما سنقول بهد .

(٢) في مقابل العمل « البنائي التركيبي » لمذهب ما . « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية في آن واحد معاً . والجهاز التفسيري herménautique لا يبنى ويرك ، ولكنه يحمل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز لمان هذا العمل (قارن اتجاه البحث في « طمايوس » من أيام بليخوس حتى أبرقلس ، لمل فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً « لاهوتياً ») . وهذه « الإحالات » (بالمعنى الوجودي) بوصفها قواين عممية التفسير ، هي التي يجب تحليلها ؛ (قارن : بريشت Praechter في « جنشليكون » =

هذه نشاهد ظهور اسم نبي إيران ، زرادشت ، بوصفه القائم على هذا التداخل الديني بين اليونان وإيران ، وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من المصور القديمة . ونحن نعلم الآن أنه كان في زمان أفلاطون — كما يشهد بذلك حال ايدوكس الكنيدي — صلات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية في آسيا الصغرى^(١) . والمهم لدينا أن نسجل أن هذا التوجيه لللاهوت النظري ، الذي ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت ، لم يندثر في سنة ٥٢٩ م بإغلاق مدرسة آثينا ونفي آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس ، كسرى ؛ وإنما استمر قائماً كجزء من « لفلسفة خالدة » في عالم الحضارة العربية الفارسية . استمر استمراراً حرم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فنتينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردي لا على أنه ثورة في الفكر ، أو استئناف استكشاف حاسم ، بل على أنه الأوج الذي يشع منه الإلهام قدماً حتى فارس الحديثة ؛ والممثل الأبرز لهذا المذهب الإشرافي في القرن السابع عشر كان هو أستاذ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٦٤٠ م = سنة ١٠٥٠ هـ)^(٢) . ولهذا فإن الشرح الكامل لإنتاج السهروردي في مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب ، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية ، بل وأيضاً يفترض معرفة الأدب الأبتساق عامة ، والأدب الفهلوي المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفارسية عند المصابغة ، لأن بعض التراتيل التي

Genethliakon = برلين سنة ١٩١٠ ص ١٢١ و ص ١٤١ وما يليها) . ولأنا نخطط بين الجهاز التفهيري وبين الفكر البنائي التركيبي يحدث غالباً أن نقول بأننا بإزاء « رمز » وشئ « نمكي » . وبالجملة فإن الجهاز التفهيري هو الأساس في المنطق وهو الذي يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جداً ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردي مثلاً ، بل وأيضاً فيما يتصل بالطابع العام للمنطق في السريية .

(١) راجع ريتسنشتين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة فارنورج ، سنة ١٩٢٤ —

سنة ١٩٢٥) ، لبيتسج سنة ١٩٢٧ . Reitzenstein, Plato und Zarathustra .

(٢) راجع خصوصاً : عبد الله الزنجاني : « الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي »

(مجلة الجمع العلمي العربي بدمشق ، سنة ١٩٣٠) وبعض أوجه الترابط المهمة جداً قد أوصحها سالمون ينس في كتابه : « نظرية الجوهر المفرد عند المسلمين » ، برلين سنة ١٩٣٦ (في فهرست الكتاب تحت

المادة S. Pines : Beiträge zur islamischen Atomenteorie) .

يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك في مماثلة ظاهرة معها^(١). كما يجب علينا أخيراً أن نحلل حالة الفكر الفلسفي في الإسلام بعد تأثير قد الغزالي ، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيفالاً من نقد كُنت ، لو جاز لنا أن نقارن بينهما. فإن فعلنا هذا كله ، فإننا نكون قد جمعنا مواد ذات أهمية كبرى ، بيد أن الغاية الأخيرة التي هدف إليها السهروردي ، والقصد الذي يحمل عنده معنى كل هذه العناصر في وحدتها حاضراً بيننا لن يكون قد ظهر لنا بعد . فهذا القصد يجب أن نبحث عنه في اتجاه آخر .

وفي مجموع العنوانات التي يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته ، والذي يشير ثلثها تقريباً إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز — وهذه ميزة هذا الإنتاج — مصنفات كتبت بصورة منظمة لمباحثات مذهبية ، ومن ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التي تنبئ على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفي . أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه في قراءة هذه المؤلفات ، فهذا هو ما بينه السهروردي نفسه ، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ^(٢) . وما علينا أن نسأل عنه هو أن نسأل عن العلة في الانتقال من صورة العرض المنطقي إلى الصورة التي كتبت بها الأقوال الموضوعية على هيئة أمثال ، لا يمكن تعلم معناها وتلقيه ، بل يجب أن تُستلَق كهبه ، هبة هي عينها الموهبة التي توحى بها^(٣) . ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا « الخروج » ، يحد علة وجوده في العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يحددها في مقتضى لا يمكن أكل عرض تركيب مذهب أن يفي به . وبهذا يقتضى يرتبط السهروردي عن قصد وشعور بقيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعليم الخلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجريبي » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنياً ، كما حدث لموسى حينما دعى لمحادثة سرية على جبل الطور .

- (١) هي « الواردات والتفديسات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، ص ٢٨٥ برقم ٣٦ .
ومصادر المقارنة تبحث عنها كل الكتب ذات الروايات الحامية التي تكون « أسطورة الصائبة » .
(٢) فالسهروردي يشير مثلاً إلى أن دراسة « حكمة الإشراف » يجب أن تسبقها دراسة « المشارع والمطارحات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلوينات » ، (رتر ، برقم ٢٦) .
(٣) يقول السهروردي في كلمة التصوف : « ألت تعلم أنه كما أن قوى الخلوقات عاجزة عن أن تعطيك الوجود ، فكذلك هي عاجزة عن أن تهيك الاستعداد للسلوك روحياً في طريق الحقيقة ؟ كلا ! أن الله هو الذي يهب لكل شيء طبيعته ثم يهديه . وفدركه هي التي توجدك وكلته هي التي توجهك » .

٢ - المقالات الميتافيزيقية

والمقالات في صورة أمثال

في كتاب السهروردي الرئيسي ، «حكمة الإشراق» ، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا في هذا البحث . إحداهما تقدموجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو (١) . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كيما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التي خلفها شيخ الإشراقين ترتيباً تاريخياً ، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه

والسياق الذي تقع فيه ينسب إلى المقالة الثانية من القسم الثاني من الكتاب . فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث في أسس «الفكر» من حيث المعايير المنطقية نرى أن القسم الثاني عرض لنظرية النور، ومراتب الأنوار، ابتداء من نور الأنوار، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول، مارين بدرجات الأنوار القاهرة، حتى نصل إلى الأنوار المهمة على الأنواع والأجسام، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو الذي يطلق عليه السهروردي اسم «اسمهد» (٢) . والمناسبة التي أفضت إلى ذلك النقد هي مسألة «الإمكان الأشرف» ، وهي «أن الممكن الأخرى إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد» («حكمة الإشراق» ، ص ٣٦٧) والإفاضة في هذه المقدمات يفضي حينئذ إلى نقد المشائين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو، فإنه في الواقع موجه إلى غاية خاصين به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات لمحسوسة غير مفهوم ولاذا أساس، ومع أن هذه الإضافات

(١) راجع «حكمة الإشراق» ، ص ٣٦٧ — ص ٣٧١ .

(٢) هذا لف كان يحمله دهافين طهرستان ، جنوبي بحر الخزر ، وقد ظلوا على مكانهم عهداً طويلاً بعد الفتح الإسلامي : أسادهيتي < اسمهديتي > في العربية : اسمهد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ج ٢ ص ٤٧ Grundriss der iranischen Philologie وورود هذا اللفظ يستدعي الانتباه ؛ ويلاحظ أنه يذكر بلفظ يناظره في اليونانية مثل ἡγεμονίχον .

وتلك الأشياء يجب — بسبب كونها ممكنة — أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المقولة اللتين تحاكياها . وهذه الماهيات الخالصة هي في مصطلح الإشرافيين « النور القاهر » . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هياكل أبدانهم مثل أفلاطون (المقصود أفلوطين) وهرمس وأغاثانذيمون وأنباذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس — أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس في الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التي قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر » ، أي السهروردي وهو يخبر عن نفسه إذ كان في بادئ أمره « شديد الذب » عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مصرا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه ، (« حكمة الإشراف » ، ص ٣٧١) ، وإلا لبقى أسيراً لفزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمى إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون في الصور أو المثل . فإشعاع الأنوار القاهرة التي تتكرر إلى غيرنهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردي باسم « منويت » وهو اللفظ الفارسي المقابل لأحد القسمين الكبيرين في الكونيات الأبتستاقية التي تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين مينيأوا وجائثيا (في الفهلوية: منوك وجيثيك ^(١)) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذي يولد « الخمر » ، وهي تلك الحضرة الساطعة التي كان زرادشت نبيا ، وبها فتن الملك كيخسرو لما أن أبصرها . وبالجمل ، فإن حكماء فارس كانوا جميعاً على اتفاق في هذه النقطة وهي أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط ومركباتها لها ربها في عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع ؛ فمثلا كان عندهم الماء نموذج أول

(١) راجع هـ . س . نيرج . « مسائل في نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » في « المجلة الآسيوية »

عدد أبريل — يونيو سنة ١٩٢٩ H. S. Nyberg : Questions de Cosmogonie et de

(صاحب صنم) في العالم الروحي الذي يسمونه « خُرْداء » ؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرْدَاد » ، والنار « أَرْدِيَهشت » .

وفي هذا نشاهد - عابرين - الأفكار الأبستاقية . فلفظ « خُرْد » هو الصورة الفارسية للكلمة الابستاقية « خوارنه » ، ظهور ماهية النار التي تمثل إشعاع الملوك والسكينة ومجدهم في الديانة المزدكية^(١) . ولهذا فإن السهروردي في فزيائه يرفض أن يمد ظهور هذه الماهية الأولية الأصلية في عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة ، لكن عنده أن النار العنصرية « أخو النور الاسفهد الانسي » ، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام (« حكمة الاشراف » ص ٤٣٤) . وفضلا عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا في عمائلة واضحة مع « الشكينة » عند العبريين ، والرابطة بينهما تنبدي للسهروردي على صورة « السكينة » الواردة في القرآن . فهذه الأخيرة هي الحضرة النورانية التي تأتي لتسكن النفوس المطهرة ، التي تخلصت من ظلمات الجهل والذيلة ؛ وهي التي اقتادت الملكين السعدين أفريدون وكيخسرو ؛ وهي كذلك التي تجلت لموسى لما أن « نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة » (سورة القصص : ٣٠) ليتلقى (من ربه) حديثاً سرياً . وتلك أيضاً المسألة الأخيرة التي عرضت لها « الألواح العبادية »^(٢) ؛ والأساس القرآني لمذهب الاشراف هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ... نور على نور » . وحالة كيخسرو تمثل بدورها إشراف النفس التي تحترق من نار هذا الشفوف فتصبح هي عينها الشجرة التي نادى الله (موسى) إلى الحديث السري^(٣) .

ولكن الأمر الذي يجب أن نعيه التفاتاً خاصاً هو أن نقد المذهب المشائي في العقول بفضي - إذ هو الأساس فيه - إلى توكيد المذهب الأكثر تمييزاً للديانة الزرادشتية ، أعني

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العبادية » ، مخطوطة برلين ، وفيها يتصل خصوصاً بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١١٨٦ - ١١٨٩ . وفي عزمي أن أطاح مهاجمة هذا النص من أجل القيام بدراسة أعمق .

(٣) قارن الحلاج : كتاب « الطواصين » ، ق ٣ ، ١ - أوردته ماسينيون في « عذاب الحلاج » ،

« مذهب الملائكة » . وقد رأينا ذكر ثلاثة من بين « الأمهر سپند » السبعة . أى « الأولياء الخالدون ، أو رؤساء الملائكة السبعة الذين هم الوزراء المباشرين ليزدان » (وهم يذكرون كذلك فى مواضع أخرى) . ولن نمود فنسأل السؤال القديم : هل نما المذهب الأيستاقي فى ظل إنصالة بالأفلاطونية المحدثة ؟ وكان الجواب عنه غالباً بالنسب . بيد أننا ها هنا بإزاء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخصيات الواردة فى الأيستاقي تنبئ كنه « الأنوار القاهرة » عنها التى كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمى « الوحي الكلدانى » ، وعنده كذلك تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية . فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى بالفكرة الأرسططالية الخاصة بالعلو والصورة ، يجب إذاً أن نبحت فى الصلة « الشخصية » ، صلة العشق التى تهيم منذئذ على ظهور جميع الكائنات وترتيبها .

ونظام الملائكة فى الأيستاقي يشمل ، إلى جانب مراتب رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبيرتين من « اليزتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جائثيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرادشت (١) . وفضلاً عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفرافرتى » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية ، واصطفاه (من الجذر : فر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، لذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة ملك حارس ، يتحده نهائياً فى الموت (٢) . وأياً ما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه إيمان هذه الكائنات

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ، ج ٢ ص ٦٣٩ — ص ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيراني لهذا « الملك الحارس » . بيد أن الموضوع يتطوّر فى ذاته على تدخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد المهروردي وصلواته ، نشاهد الرؤيا القرية الجميلة التى تبثت لهرمس أثناء يومه وقالت له رداً على سؤاله : أنا طابعك التام . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » فى « محامرات مكتبة هاربورج » سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يليها H. Ritter : Picatrix ؛ وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسوب إلى الجرجي ؛ ج ١ : النص العربى ؛ نشرة هلموت رتر : سنة ١٩٣٣ ، ص ١٨٧ وما يليها) . وفى هذه « الدعوة » تشابه كبير مع دعوات الصابئة الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ؛ ورقة ٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (واقضه أدين بصورة شمية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد التنجيمية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة « الإسلام » =

الروحية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا في كيفية إظهارها لوجودها ومعناها بحسب المذهب الإشرافي . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها شخصيات لتجريدات ؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نغنى بتحليل ما يكون وجود هذه الكائنات النورانية في مذهب السهروردي ، مفسرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدأ فنحليها إلى أعضائها ، إلى « برازخ » ، أي إلى ما هو ظلمة بطبعه ، فبدلاً من أن تكون « ما يظهر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ لإشياء مُظهِراً موضعاً بنور آخر غير هاهي . وقد السهروردي للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذي « إمكان أشرف » ، إنما يقوم على الضرورة الإشرافية ، بالمعنى الإيجابي الأكبر لهذا اللفظ ، أعني على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع — الذي يظهره (١) . ولتأخذ في إمتحان هذه الصلة بين « المُطْهِر » و « المُظْهِر » ، لأننا

Der Islam = (٢٨٥ ص رقم ٣٦) ، ثم بينها وبين « السر المكتوم » لغز الدين ابرازي ومن الحق أنه قد أثبت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع بول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٣ تعليق ٣) ؛ وزاد من قحة هذه الشكوك ما وجهه نثر الدين ابرازي من نقد صمد علم لاجوم ، بيد أن ثمة نصرياً قاطعاً لهذا الأخير يلوح أنه يقضي على كل هذه الشكوك (رتر ، الموضع نفسه ، رقم ٢) . ومهما يكن من شيء ، فإن المسألة لا تزال هنا محتفظة بكل قيمتها وهي : تحديد المعنى الذي بهطبه كل اعتبار تنجيبي (شخصية الكواكب) في نظام اللاهوت عند السهروردي مع محتواه هذا المعنى من تعديل . ولقد نهينا من قبل إلى العامل المشخص الذي قل اعتقاد السهروردي من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكي ، وهذا العامل نفسه هو الذي يكثف عن قصاده وتراثيله التي تكون قسماً من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال في هذا في منتصف الطريق إلى تحديد المسئلة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح) . والدعوات المستعملة عند الصابئة (« غاية الحكيم » ، ص ١٩٥ — ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجعة ، عن « أنت » عن معاناة الألوهية وجهاً لوجه فعلاً وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضرة تضاف شيئاً فشيئاً في التصوف الواحدى المتأخر ، إلى حد المحجوب ، حد مجرد الحجاز) . لكننا إذاً نقاباً تحديد مكاتب أمثال هذه الترائيل والدعوات ؛ فيجب علينا أن نحسب أيضاً حساباً لكل « المائجيات » المتناثرة في مؤلفات السهروردي ؛ وأذكر من بينها المواجهة الرائعة التي يعتم بها الفصل التقديمي لكتاب « كلمة التصوف » وفيها حرارة في الاتحاد مع قدرة الواحد ، يلوح أنها صدى مباشر لمزامير الكتاب المقدس والتركيب المعقد لفكر السهروردي يعود إلى أنه أبعد كل العناصر المتباينة كل التباين ، غير أنه لا يخلق بنا التحدث هنا عن « تلاعب » بالأفكار ، ما دمتنا بصدد « الشيخ الشهيد » .

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصغرى » . راجع =

سنرى أنه سينبثق منها مبدأ الأمثال فضلاً عن درجات الكمال في طريقة التوحيد .

في مقابل منابع النور ، تقوم البرازح (والبرزخ لغة : هو الفاصل أو الشيء الذى يحجب بين شيئين) أغنى على وجه العموم ما هو جسم وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية (١) والبرزخ هو في ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطى ، وإنما هو ، بإزاء النور ، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهراً بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها . وإلا لما كان مدرّكاً لذاته بوصفها ذاتاً تقول « أنا » (أنائية) ، ويلزم حينئذ « أن يكون إدراك الأنائية بعينه إدراكها هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها ، وهو محال » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٩١) . حقيقة النور إذاً هي الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ « أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ « هو » ؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يملك « أنت أنت » (٢) .

ومن هنا فإذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التي تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لانهاية لها ، وفي شقوقها وفي إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن في الحق أن يتحدث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هي » ، « إياه » . إن

== استشهاده بآيات من سورة البازعات : ٤ — ٥ (« فالسائيات سيقاً ») في نهاية رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها هـ . كوربان وباول كروس في « المحلة الأسبوعية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٥٦ و ٧٧ [راجعها سعد في ملحق هذا العدد] . وفي هذا الاستخدام لعلم الملائكة في المعرفة ، لا يضاف المحمول للماهية ، مجرد مضافة ، كما يحدث في موضوع سأل أيا كان ، وإنما هذه الماهية هي التي تظهر فعلاً بمحولاتها وصفتها ، راجع في الرسالة نفسها ، الإجابة المنسوبة إلى سليمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست ساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله » .

(١) هذا معنى كلمة « برزخ » في المذهب الإشراقي . ونحن نعلم أن لها أيضاً معنى متصلاً بشئون الآخرة . فهو الحد ما بين العالم السهاوى والعالم الأرضى ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » El تحت المادة) . وكون معناها هنا عالم الأحكام عامة بوصفها طاعات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخرى مباشرة عمله شيئاً يجري في باطن النفس ، وأن مجرد الصوفي عن نفسه ، فتقوم الماهية الخالصة للالهية في رؤياه دون أن تنفذ دها ، وذلك في الموقف الأخرى في « ما بينهما » . راجع هنا البند ٣ .

(٢) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٢٨٥ إلى ص ٢٨٦ ؛ ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .

النسبة التي هي أم جميع النسب هي «نسبة الجوهر القائم الوجود إلى الأول القيوم» المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردي ينقلها إلى المصطلح التقليدي لللاهوت الزرادشتي: فهذه الماهية الأولى هي بهمن (فهو مانو، أول الأمهر سپند السبعة، وهو حكمة يزدان) ^(١) ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التي هي الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وتعاونه ، وفقاً للنظام الذي نراه كذلك في مذهب الملائكة عند أبرقلس ، وهو الذي يعبر عنه بالتعبيرات *ἐπιστροφῇ* (التوجه إلى) *πρόνοια* (معاونة ، عناية) ^(٢) . وهذه الصلة تتكرر في الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ؛ فلكل ماهية معشوقها الذي تشتاق إليه في العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق «هو نور قاهر ، وهو سببه وممده وواسطة بينه وبين الأول تعالى ، من لدنه يشاهد جلاله » (« الهياكل » ، ص ٣٠٢) . وأخيراً «فإن من جملة الأنوار للقاهرة، أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ، ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس (أو جبريل) ، المسمى عند الحكماء العقل الفعال» ^(٣) (« هياكل النور » ، ص ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ = سنة ١٩١٦ م) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بينة بنفسها ؟ أهى استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن تمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى في هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده سابقين لتكوين الحكم المنطقي !

(١) راجع « تقدس » بهمن ؛ في أول كتاب «التقديسات» لسهروردي (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢) .

(٢) راجع ؛ ابرقلس : « شرح الفيثاغورس الأول » ؛ لفرة كوزان سنة ١٨٦٤ ؛ عمود ٣٢٨ Proclus : Commentaire du premier Alcibiade éd. Cousin

(٣) راجع ؛ « هياكل النور » ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ؛ والترجمة الهولندية التي قام بها سمويل فان دن بيرج في « مجلة الفلسفة » يناير ١٩١٦ ؛ الهيكل الرابع والخامس S. van den Bergh, in Tijdschrift voor Wijsbegeerte.

وهكذا نستطيع منذ الآن أن نقبين ماذا سيكون موقف الصوفي المدعو إلى النفوذ باطلاً إلى الإيمان — وإلى درجة أعلى —، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحداية ذاته، وبهذا يبعد الصوفي عن كل سند منطقي وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأمر . فالسهروردي باتخاذ موقفاً ضد فكرة « العقل » الأرسطائية — ضد القول بأن العقل هو الله ، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس ، ضد البقاء ، غير الشخصى وحده ، بعد الموت ^(١) — يقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمراً ثلاثة قرون ، الكفاح الذى قام به الصوفية فى الإسلام ، من أمثال المحاسبي والخرّاز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان ^(٢) . فنذ المحاسبي صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس ، لا على أساس تدرج فى بيئة عقلية خالصة . وفضل السهروردي فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجواب من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحى بها إليه النبوة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده فى مستهل كتاب « حكمة الإشراق » . وجه السهروردي الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائيين ، وكانت بمثابة مدخل منطقي ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها ، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سدى ^(٣) . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف ، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أسسه حتى لا يستطيع أى شاك أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالذوق الباطن — أى التجربة الحكيمة ، إن صح هذا التعبير (ذوق يناظرها فى اللاتينية Sapere) — هو « ذوق

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثانى ، فى نهايته .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفي فى الإسلام » ، ص ٦١ وما يليها *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*

(٣) راجع : « حكمة الإشراق » ؟ ص ١٣ .

إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون (اقرأ: أفلوطين) ، صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله زمان والد الحكماء همس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطون من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبا ذقاس وفيثاغورث وغيرها . . . (وهى أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبوزرجهر « («حكمة الإشراف» ص ١٦ — ص ١٨) . وأقاول كل هؤلاء القدماء كانت « مرموزة » . والرموز والأمثال لا تنفد — وقد كان هذا أيضاً رد سوريانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون — ، لذا يقول السهروردي : « لا رد على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير للمرادة دون المقاصد المرادة فهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازى على « حكمة الإشراف » ، ص ١٨) (١) .

وأحكم الحكماء المتألهين هو إذاً من يملك التجربة الدوقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفى . « وكتابنا هذا («حكمة الإشراف») لطالى التأله والبحث . وليس للباحث الذى لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب ، ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله . فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المسائين ، فإنها جُفنة للبحث وحده ، بحكمة ، وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشرافية ، بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية » («حكمة الإشراف» ، ص ٢٥ — ٢٦) . وفى كتاب آخر ، يؤكد السهروردي ويبلغ فى أنه « يجب على المستبصر أن يعتمد صحة النبوات ، وأن أمثاله تشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف : وتلك الأمثال نضر بها للناس وما يعقلها إلا العالمون (سورة العنكبوت : ٤٢) » . ويستشهد الشيخ (السهروردي) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فى بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) .. كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبى وأبيكم ليعث إليكم الفارقليط الذى يثبتكم بالتأويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) » (٢) . ثم نراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهر كانت

(١) الكتاب السابق : ص ٢٨ ، ص ١٦ ؛ ص ١٨ إلى ٢٠ .

(٢) راجع « هياكل النور » : الهيكل السابع .

خيالات زائفة ؛ لكن إذا فذنا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردها إلى بيئة
تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحذفنا الشرط
الثاني من شروط المقالة . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوي لكل نور ، والذي معرفته
هي بغيرها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ،
لا بوصفه موضوعاً أياً كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومخاورات ، ونسج من السؤال
والجواب . وفي مستهل الرسالة السماء « أصوات أجنحة جبرائيل »^(١) ، يجد الرائي نفسه فجأة
خلال رؤيته الليلية في حضرة « عشرة شيوخ حسان السماء قد انتظموا هناك صفّاً » ؛
وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المارقة (الأنوار القاهرة) التي تهيم على الأفلاك ، وكلها
صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سأله عن سر ملازمة
أولئك للصمت : « لأن أمثالكم ليسوا أهلاً لمخاورتهم أنا لسانهم ؛ وأما هم فلا يكلمون
أشباهك » . ويلاحظ تماماً أنها هنا بإزاء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم في مذهب
أبرقلس يفسرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ،
وما هو الذي لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة في النظام الأعلى^(٢) . والفرض المعين الذي
يهدف إليه السهروردي في كل هذه الرسالة هو أن « يوحى » وأن يُشعر بأن اكتشاف معنى
الأمثال التي تحتويها مقصور على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء وإلقاء السمع^(٣) .
وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . وبعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حد عالم البشر
الذي بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه . والانتقال إلى الأقوال في صورة أمثال يحدد
نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ، لكن هذا الوحي حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التي
أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها ؛ وسيضع حداً — على عكس كل واحدة
فلسفية — لنسب المكان والزمان ومظاهرها ، وسيكون هذا محك التوحيد . ولهذا فإن ملك

(١) الدس والترجة منشورتان في « المحلة الأسبوية » Journal Asiatique ، يوايو — سبتمبر
سنة ١٩٣٥ ص ٤٤ و ٦٦ [راجع الترجمة العربية في ملحق هذا البحث] .

(٢) راجع أبرقلس : « شرح على طبياوس » ، نشر ديل ج ١ ص ٣٤١ Proclus In Timaeum ،
éd. Diehl ثم « في وجود الشر » ، نشر كوزان éd. Cousin De Malorum Subsistentia ،

(٣) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكي للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الأسبوية » JA ،
الموضع السالف ، ص ١٧ تعليق .

هذا الوحي يجب أن يستثير حادثة واقعية ، لا مجرد بيئة رؤية لحسب .

٣ - التومبر

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذي له من الواقعية ما يجعله يكشف عن الجوهر الحقيقي للواقع ؟ لاشك أننا هنا عند النقطة الأدق الأخطر بالنسبة إلى كل جهد في التفسير ، حيث التوحيد يلتقي بالموحد ، حينما يكشف له « سر السر » ، في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفي بأنها حال « فناء » و « بقاء » في آن واحد . ولاشك كذلك في أننا نعرف هذا الموقف أيضاً في التصوف النظري في العرب ، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكهرت - ومن السيد إكهرت حتى شلنجر استأنف اللاهوت النظري هذه المسائل التقليدية . ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولاً غير معلوم إلا قليلاً ؛ ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمة شرك دياكتيكي منصوب أمام صوفية التوحيد ، فإن التفسير النفساني والفلسفي للتملق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه . وخطيئة إبليس : وهي أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه (١) ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للظهور أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيئة وهم المسئولون عنها . وكثيراً ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة - بلا تمييز - إلى صورة واحدة للفكر اعتقد أمثال ابن عربي وابن تيمية في الإسلام أنهما وجداها في الحلاج والسهروردي ، الأول (ابن عربي) فرحاً منه بها ، والثاني (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمة شركاً ! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أي « تبرير » منطقي ممكن ، يقدم لهم ضماناً ضد تكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميز ويبين كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذي يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولاً أن يوضح « من » هي في نظرهم الذات الواحدة التي تنطق بالتوحيد عن حق .

(١) فيعده هذا النور لأنه يحجب ؛ راجع ما سينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٧١٢ و ص ٨٧٥ .

وعليها ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة الذوقية التي تضاد البحث النظري . إن تفتح النزعات الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي ، عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعاني « الكتاب » الذي هو بمثابة أساس الملة . وإنه لمن التيسيط المصلل لحقيقة هذا التحقيق أن نقنع بالقول بقيام تعارض في تفسير القرآن — وكذلك في تفسير الكتاب المقدس — بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن . وهاك المبدأ الذي وضعه السهروردي ، وفي إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التي يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « الرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن في إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » وهو النوع الذي حل محل الكتابة التعاليمية المذهبية المنظمة . صرح السهروردي في « كلمة التصوف » قائلاً : اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر . وقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك (١) .

وهذا القول يحدد إذًا ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير « فردية » ، ويحول بين إحدارها إلى مرتبة « التعميم » الخاصة بالرموز ، مرتبة البيئة القابلة لأن يدركها مباشرة كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نقل « رمزي » وتخفيف من الحرفية التي يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة . وهذا التطبيق هو الذي يحدد « مراتب تصدّر المسائل » التي تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذي يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى

(١) في « كلمة التصوف » فصل الأخير عند نهايته . وهذا هو مبدأ الفهم « المجازي » ، وهو بعيد عن التفسير الحرفي وعن التفسير الرمزي . وقد أشار السهروردي إلى أهميته ، في كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التي أثارها الدراسة التحريية للحو العربي عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، « عذاب الخلاص » . ص ٦٩٩ وما يليها ، و ص ٧١٥ وما يليها . وقصدت هنا نقول « مجازي » ما لعل الأفضل — كما نرتفع من خلال الأدوال السالمة إلى تأير سهل التستري (انتهى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) — نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم « المطلق » (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ — ص ٧١٠) . نكسا إذا وضنا الأساس التفسيري « ظاهرة الكتاب » التي جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحدت أساليب التفسير وتفرعت ؛ وهناك لا بد من عمل رئيسي يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير المباشرة عن استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالي . وفي بقي أن أعود إلى هذه المسألة في موضع آخر . فضلا عن هذا فإن السهروردي كان شافعي المذهب ، وهي مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين « التسمية » و « المسمى » (قارن النزعة ذات المذهب الطاهري في حالة ابن عربي) .

أمر مطروقة عادية ، يمكن تعرفها بيسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردها على هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة . وهو إذا ما مورس حدد تفسير السهروردي بإزاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية المحدثة ، من فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب المستورة . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين اتجاهاً يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المتكلمون والفقهاء ، وإنما على التمثل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس في الوسع تقديم صورة إيجابية له ذات طابع عام .

ولكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنقتصر على التذكير هنا بالدور العظيم الذي قامت به المدرسة السالمية في الحياة الروحية في الإسلام ، وهي المدرسة التي أسسها سهل النستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) . ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة ، وهو المنكلم الصوفي المعروف بأبوطالب المسكي (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ = سنة ٩٩٠ م)^(١) أثر عظيم في الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) وفي ابن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ = سنة ١٢٤٠ م) . واقتران هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق — أي جعل حقاً — مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكفي قلب ، أو بالأحرى كان لا بد من حدوث قلب ديابالكتيكي لجعل هذا الفتى مليئاً بالنتائج الواحدة^(٢) ، وهذا هو ما احتاط منه السهروردي بعناية . ولكي نفهم السبب في ورود اسم أبي طالب المسكي عند السهروردي ، علينا أن نذكر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعون من الله »^(٣) . فهل هذه المقالة هي الأساس في المقالة التي سمعنا السهروردي يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداها أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذي يخلق ، في كل لحظة وفقاً للأحوال ، الحرف الملفوظ ، والمعنى الذي يقرأ به ويلفظ .

(١) راجع ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية في الإسلام » Recueil de textes inédits من ٣٩ — ٤٢ . وفيما يتصل بالافتناسات التي أوردها السهروردي عن « قوت البلوب » لأبي طالب المسكي ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس ، « ورسالت لعت موارن » (رسالة لعة لعل) ، الفصل الثاني .
(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، ص ٤١ (رواية ابن عربي للمقالة الخامسة) .
(٣) الكتاب السابق ، ص ٤٠ .

فما تقتضيه هاتان المقاتلتان في ارتباطهما يزيل إذا في آن واحد كل سيادة للتفسير الرمزي . وكل تحكم للتفسير الحرفي . ومعنى الأمثال ، وهي لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط ، كما قال السهروردي أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا في هذه الرابطة الفعلية دائماً . لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن « تقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك » ، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذي يقرأ بلسانك التنزيل ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقاً ، من هو الذي يقص هذه الحكايات ، وبعبارة أخرى من هو إذاً صاحب الحق في « الحكاية »^(١) . ومصير هذه الكلمة الأخيرة في اللغة العربية يقرب بين معان مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة *Histoire* في لغتنا (الأوربية) أن يدل عليه . فإصلها الاشتقاق يدل على الحكاية والتقليد والتثيل (في اليونانية *μῦθος*) . وهي تدل في النحو العربي على إيراد الحبيب لفظاً استخدمه السائل في سؤاله . بوضعه في الموضع الذي كان عليه هو — أي السائل — أن يضعه فيه^(٢) . وفي هذا يتعرض الجواب ، الذي حاكى ، السؤال المسموع في صورته الأصلية ، خطأ في التركيب النحوي . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للفظين *recit* و *histoire* (تاريخ ، قصة) في لغتنا^(٣) . لكن بوضعنا السؤال عن « الحق في الحكاية » ، كما انتهينا

(١) « الحكاية عن الماضي ، مقولة للـ الحاضر » ، و « الانتقال من القول المباشر إلى القول المباشر » راجع ماسينيون (الذي وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

(٢) راجع دي ساسي ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ — ص ٣٤٣ .
De Sacy : *Anthologie grammaticale arabe* ، والمؤلف يترجم هذه الصيغة إلى اللاتينية هكذا : *Ambos puto esse Koreischitas? - non sunt Koreischitas* . وهذه الحالة ، أعني أن تغير ظاهرة « ترميز » الفعل عند الحويين العرب مسألة تصبح عند الصوفي . هنا بتأثير ساسي ، مسألة جواز قراءته أو لمكان إجازته ، يقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التي نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التي تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تدبش مشاكل يجب على الفلسفة بما هي فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هي مسألة « وجوديات التاريخ » . راجع ما حاولنا أن نشير إليه في الفرنسية بتمييزنا بين *historique* ، *historial* [الأول يشير إلى الحوادث *Geschehen* بوصفه التركيب الخاص بالآلية كل الخصوص ، هذه الآلية التي تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أي جملة ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثاني] ، ونحس نترجم مارتن هيدجر ، وذلك في كتابنا : « ما الميتافيزيقا؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ ، *Q'est-ce que la Métaphysique, suivi d'extraits* sur l'Être et le Temps

(٣) راجع البحث الذي كتبه د. ب. مكحول في « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن لانزال في حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

إليه ، هل يجب القول إذاً بأن « الحاكى » مقضى عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة هنا هي مشكلة معرفة كيفية حدوث « الانتقال من الماضى . التام إلى الماضى الناقص » (بالمعنى الوجودى والمعنى النحوى معاً) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق فى رسالة المؤلف الصغيرة : « العربية الغربية » : كيف « يتمثل » فيه المصنف الإشارات القرآنية ، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايته لها بضمير المتكلم (راجع ما سبقوله بعد) . والحق فى الحكاية يفترض الحق فى الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذى تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال العلاج تماماً . وفى هذا يجب البحث عن « السر » فى هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال ، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعلى يظل دائماً بالقوة خفس . ومقالة السهروردى الخاصة بقراءة « الكتاب » (القرآن) وبشروط حقيقته « الفعلية » ، وهى مقالة هياها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام فى الإسلام ، تدعو إذاً إلى إثارة مسألة « الزمان » و « الذات » كما يضعها التعبير عن الفكر فى العربية . فإذا كان عندنا (الأوربيين) أن حالة « التتابع التاريخى » تكون حالة ممتازة ، هى حالة تتابع يستمر نامياً فى اتجاه خطى مفروض ، ويمكن تحقيقه فى كل حالة من حيث « تعيينه الزمنى » كما هو ، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر فى العربية يمتاز خصوصاً بأنه يحمل حالة التتابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالى ، وهى حالات تتوقف « حقيقتها » فى كل حالة على الإرادة الإلهية التى تهبها الوجود . ولهذا فإن المبدأ الذى رأيناه منطوقاً به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائياً إلى « سر الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الأسمى الذى لا يملكه إلا الذات الإلهية ، حق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتاً للمؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الطاهر من حيث كونه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الأنا » الإلهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذاً على المؤمن الذى منح مؤقتاً هذا الحق ألا ينسبه إلى نفسه ، وألا يعميه « أناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارىء ،

« الخاكي » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ في التركيب النحوي ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») ؟ ومأساة رسالة رجل كالحلاج أو السهروردي هي في أن رسالة الوحدةانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التسكير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أما وقد تبيننا ينبوع — أو بالأحرى هاوية — المسألة على هذا النحو ، فلندرس بصانية بعض التعريفات التي وضعها السهروردي . في كتاب « كلمة التصوف » أيضاً يقول (١) : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن ادراك الله بالوحدةانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعني تجريد الكلمة (الصغرى ، وهي النفس) عن علائق الأجسام في المكان ، حتى ينطوى في الربوبية القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هذا المقام ، وإن كان فيها مراتب .

ولنستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا الملو الذي يتم بـ « اطواء » المكان ؛ ويناقضه كل تفسير واحد يدعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر الخض . ولننظر إذاً في كيف أن « الحكيم المتأله » عند السهروردي يكون دائماً على ارتباط وثيق بالصوفي الجرب الذي يتذوق . ولهذا نلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضاً أن تعلمنا أن نستخدم في الفرنسية هذا اللفظ « spéculatif » وفقاً لمعناه الاشتقاقى (speculum = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناقى عن تركيب فيه كثير من التويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كشف الغطاء لإخوان الصفا (٢) » . وفيها أن تمت درجات للحكمة النظرية أربماً تترتب على النحو التالى :

أولاً — إن المعلول هو في ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه . والمرآة لا قدرة لها إلا

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية .
(٢) « رسالة كشف الغطاء لإخوان الصفا » ، رقم ٢٠ في الثبوت الذي وضعه رتر . وفي منطوق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا في البصرة ؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك في المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتحليل الوارد هنا قد قنا به هنا وفقاً لخطوطة راغب ورقم ١٤٨٠ ، ورقة ٣٠٧ — ب .

على المحاكاة» (الحكاية ١) ، على تمثيل الصورة التي تنعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر في المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرآة . وعلى العكس نجد أن من يعرف ماهي المرآة يرجع الصورة التي يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة . فتنظر إذاً إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في مرآة ؛ ولا تعز كالآتها إلى هذه الانعكاسات ، بل أنظر إليها جميعاً كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة أهل « المشاهدة » .

ثانياً — وفي مرتبة أعلى سقاهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أى أن « معرفته » هي عين « وجوده ») ، وأن وجودك ينطوى إذاً على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك « المرآة » ؛ فلا تتأمل الوجود الذاتي في شيء آخر غيرك أنت .

ثالثاً — والآن فلتفهم إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هي » ، لا تملك وجودها بذاتها . ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل أنظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية ، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . رابعاً — وأخيراً ، المرتبة النهائية . قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود » الأشياء قائم بها . وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء . هنالك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى ، له الحمد !

وهذا الموجز الصغير يبين لنا كيف أن النص يحمل بطريقة دقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو « الكشف » الحقيقي وتحقيق الذات الأحدية الإلهية . وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد « بحث ظاهرياتي » ؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقة . وتمت رسالة أخرى خصصت لعرض المذهب الصوفي وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها مقارنات توضح المسألة بلا مدعاة لأي لبس ، وهي « رسالة صغير سيمرخ »^(١) ؛ وفيها بيان

(١) « رسالة صغير سيمرخ » (بالفارسية) . ثبت وتر ، تحت رقم ٦٧ ؛ وقد نشرها اشيبس وخنك في « ثلاث رسائل » Spiess-Khattak; Three Treatises ، ترجمة فرسية في مجلة هرمس Hermès ، السلسلة الثالثة ، ٣ ، ١٩٣٩ . والنص الذي حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثاني

وجوب نسيان الصوفي ذاته ، بل ونسيان نسيانه : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعد من الشرّك المقتنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ السكّال إلا في اللحظة التي يفتى فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه ، لا يزال في حال من أنجه قصده إلى المعرفة نفسها » .

ونمت أربع درجات تتدرج حتى السكّال النهائي للتوحيد الذي يكون درجة خامسة ، هي الحد النهائي :

أولاً — درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً — ومن يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهي كل أنواع « الهو » ، أعني أنه لا أحد غيره « هو » يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر عنه ويشق منه .

ثالثاً — ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا اسمي من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب ، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً — لكن كل من يحاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ؛ وهو لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً . ولهذا فإن الصيغة التي يسكل بها التوحيد هي : « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعد كفراً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التي حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفي ليس هذا « الأنا » الذي يقول : « أنا » ، وإنما هو : الأنا الذي فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أي تقال على الإنسان على سبيل المجاز^(١) . ولكن هذا المظهر الدال على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن فداءً لهذا اللطف الذي دعى إلى التمتع به . لهذا يضيف السهروردي قائلاً إن هذه الصيغة كلها ليست بعد إلا حجباً ، والمتقدمون في الطريق يفرقون هذه

الكلمات الثلاث (هو، أنت، أنا) في بحر الفناء؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهي، وتختفي كل إشارة « كل شيء هالك إلا وجهه » (سورة القصص: ٨٨) (١).

وهذا التوحيد للواحد لا يتم إذاً بعملية يكفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال الذى يتحدث عنه الفلاسفة الخاص؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفى. ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية (٢)، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذى لامفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضاد ديبالكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء »، أى شرط السرور « بالاثنية » مع الله (٣). ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلاً أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تقبل إشعاع الجلى الإلهى، لأن هذا الأخير يبدو لها دائماً محجوباً بحجاب. ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب لديوى. فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته، فالماهية المخلوقة يمكن، حسبما نشاء، أن تنقل من « تصوير » إلى آخر، وأن تتصرف، كذات، فى اعتبارات تكون فى تبادل ديبالكتيكى. وعكس هذا تماماً هو ما يحدث عند الحلاج والسهروردى، وفقاً لإلهام يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب لديوى نفسها. والحجاب نفسه ما هو إلا شرط للحب، ولكنه « الأنا »، المخلوق، هو عينه هذا الحجاب، وهو الذى يحب عليه إذاً أن يقبل التضحية بنفسه، ويَجُذَّب .

وكثرة ورود النصوص الخلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردى تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التى تربط بين حالة الحلاج وحالته هو الخاصة، ولن تفهم شخصية

(١) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وباول كراوس، باريس سنة ١٩٣٦

تحت رقم ٥٧ : قال الحلاج : « ما وحد الله غير الله ، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .

(٢) راجع فى كتاب ماسينيون : مجموع نصوص Recueil de textes من ١٨٩ ، نص ابن سينا .

(٣) شرح نصير الدين الطوسى ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٥ ، تعليق ٣ .

السهروردي ولا إنتاجه على تمامهما بدون هذه الرابطة ، وهناك يتعرض المرء لخطأ الأبرى في المذهب الإشراقي غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهناك واحدة من هذه الاقتباسات التي في لمجتها الحادة ما يوضح لنا المائلة التي أكدناها هنا (١) :

بدا لك سر طال عنك اكتنأه ولاح صباح كنت أنت ظلامه
وأنت حجاب القلب عن سر غيبه ولولاك لم يطبع عليك ختامه

وقد أمكن السهروردي القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه ورثتهم كانوا على اتفاق في مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردي يتبدى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحالة على المؤمن أن يبرر لنفسه ضرورته ، أي بكل خصائصه الخلاجية . ولنقارن الآن التناقض الباطن الذي يتضمنه — وصورته الأولية توجد معكوسة في حالة إبليس — كما يصفه الحلاج (٢) : « واعلم أن العبد إذا وحّد ربه تعالى فقد أثبت نفسه (٣) . ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفى . وإنما الله تعالى هو الذي وحّد نفسه على لسان من يشاء من خلقه (٤) » . وينظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شيء وقسرن تحليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التي تكون « الأنا » ، الهوية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفي دعاء مشهور أورده السهروردي مراراً (٥) ، يقول الحلاج :

فأين ذاك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حيث لا أين

(١) حفظها لسا الدواني ، أحد الذين شرحوا السهروردي . راجع المس والترجمة في « ديوان الحلاج » ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .
(٢) في جوابه عن سؤاله النهرواني أن سألته أن يفيد بكلمة من التوحيد ، « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠ (= « الديوان » ، برقم ٥٥) .

هوية لك في لايتى أبداً كل على السكل تلبس بوجهين

(أى : هويتك تتمثل في أعماق وجودى أبداً ، فادعاء إضافة كل إلى السكل إنما هو وهم مزدوج) .

(٤) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٣ : سن الحلاج عن التوحيد فقال له : « تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .

(٥) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالآيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) الإشارة إلى « الألواح العبادية » مخطوطة برلين ، ورقة رقم ١٥٣ !

وبمناسبة هذا الدعاء الذي يسأل فيه الحلاج الله قائلاً :

بيني وبينك إني يزاحمني فارفع بإنيك إني من البين

يلاحظ السهروردي أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار في دمه » (١) .

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكذب التفسيرات المفروضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال تفسيرات ابن تيمية وابن عري (٢) ، وهي التي تنجيه بمذهب السهروردي اتجاهاً نحو مذهب الواحدية ، نقول إن تلك الإشارات والنتائج تنحو نحو عرض فكرة « انطواء » كل النسب المسكانية التي تدع للفكر المنطقي ملاذاً وتمكن من الامتثال النظري . ولقد صنع السهروردي في الفارسية لفظ « ناكجا أباد » (البلد الذي لا أين له ، أو المكان غير المتمكن !) ؛ ونحن نجد في ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال . ففي استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثلاثاً أشخاصاً القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة في تعلق بالجمال الإلهي ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذي يأتي لزيارة يعقوب في بلاد كنعان ، وحينما يسأله يعقوب من أين أنت ، يجيبه : « أنا قادم من ناكجا أباد » (٣) . والحكيم الذي يسأله الرائي في رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشبراً إخوانه المصطفين في صفوف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من ناكجا أباد (من حيث أين لا أين) » (٤) ، وبقية الحديث كلها تنجيه إلى نفس هذا المنفى الغريب (هذا المكان غير المتمكن) . وأخيراً نشاهد في رسالة « لُغَت موران » (لغة النمل) أن السهروردي يذكر أن أبا طالب المكي قال عن الرسول ، كما قال أيضاً عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كأنه بساط طوى عليه) ، أي

(١) راجع ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٣ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بنيت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ س ٢٣ — ص ٢٥ L. Massigon : *Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de al Hallāj*

(٢) راجع « أخبار الحلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ .

(٣) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية في « مباحث فلسفية » *Recherches Philosophiques* سنة ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ، ص ٤٠٠ .

(٤) راجع النص والترجمة في « المجلة الآسيوية » *JA* ، ص ٤١ س ٥ — ٦ ، و ص ٦٧ [راجع الترجمة العربية بعد] .

أن الكون والمكان قد زالا عنه ، ويذكر قول الخلاج المشهور عن النبي (مسألة المعراج) إنه « غمض العين عن الأين »^(١) . وهذه الأقوال مفروضة أنها مروية عن قاض حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعان ما صرفته وشتتمته قائلة : « كيف يمكن ما هية متمكنة أن ترفع من المكان وتتحرر من أنجاهاته الستة ؟ » . ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عزلناك ! أنت معزول ! » وقد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردي^(٢) .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذي يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوي على « النقطة » الأولى غير المتحيزة ، وهي لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « في هذا العالم » . وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذي هو كل مكان العالم — هو الذي « تحكيه » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « العربية الغريبة »^(٣) . والاتجاه الذي يريد الإشارة إليه ، وهو المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأثمن ، سيناء . وسيناء هي أولاً الحنة الكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهاً لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الصوفي ، لأن موسى بتعبيره عن هذه الرغبة في الرؤية المباشرة (لله) قد عبر حقاً عن رغبة في الموت . ويتابع السهروردي هذه المسألة فيقول إن سيناء هي السر المحجوب في الكتب اللاهوتية وفي أمثال الحكماء ، ثم خصوصاً في قصة سلامان وأبسال التي وضعها مؤلف قصة حي بن يقظان (أي ابن سيناء^(٤)) [والمقصود القصة الأصلية، لا قصة

(١) الاقتباسات المأخوذة عن « قوت القلوب » للسكي والواردة في الفصل الثاني من « رسالت لفت موران » قد وردت أيضاً في « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنا) وكلمة الخلاج هنا مأخوذة عن « كتاب أطواسين » ، راجع ماسينيون ، « عذاب الخلاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثال الواردة في هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة خطوة ، وإنما هي حدث من الصور ، وفي كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجه من أوجيهاً للمكة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة « العربية الغريبة » . وكما قد قرأنا اسمها من قبل (في « المجلة الآسيوية ») ص ٢٤ — ص ٢٥ : « أنه » العربية الغريبة . لسكنا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر (تحت رقم ١٩ ، ص ٢٧٩) تتفق مع نص أكثر .

(٤) كل هذا على الرغم من النقد الذي يوجهه السهروردي في مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سيناء ذات النزعة المشائية المعالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما : « المجلة الآسيوية » ، ص ٣١ — ص ٣٣ .

ابن طفيل [] ؛ ففى نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس » (١) . ومستهل رسالة « العرب » يتحدث عن رسالة بعث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامة من بلاد سبأ (سورة النمل : ٢٢) ، وهى رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى . وبأمرونه بأن يأتى إلى جبلهم ويبلغ أهله ، وأن يركب السفينة (سورة السكف : ٧٠) ويقول : « بسم الله مجراها ومرساها » (سورة هود : ٤٣) ؛ وكل ما قدرت ملاقاته فى الطريق مشروح فى هذه الرسالة (٢) .

وميزة هذه الرسالة (« العرب الغربية ») أنها تبين لنا طريقة تفسير السهروردي للقرآن ، فى تطبيقه « التاريخى » . فالمواقف التى حياها « فى اليهود الماضية » أشخاص يختارون تعين مراحل رحلة تمت فى « العهد الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكون تطورا دراميا يمتد حتى الخروج من النقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛ وكل النصوص القرآنية . والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ، كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر . مما أفضى إلى قلب « زمان » الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير : « فأنا فى هذه القصة » . أى أنه هو بعينه الغريب الذى اغترب فى الغرب ، فى قرية القديوان « الظالم أهلها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به فى أعماق بئر لا يسمح له بالخروج منه إلا فى الليل فقط كما يشم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم الممنوع من دخوله . ولا بد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التى خرج بها

(١) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الأولى ، ص ١٢ من النص ، ص ٢١ من الترجمة Mehren; Traités mystiques d' Avicenne
(٢) الآية الأولى (سورة السكف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الخضر ، والثانية (سورة هود : ٤٣) إلى سفينة نوح .

(٣) راجع مخطوطة عاشر ٤٥١ ، ورقة ، ٣ و ٣٧ (وأنا أدين للدكتور رتر بصورة شمسية لها) : « منه من الهادى أيبك ولله باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقناكم فلم تشفقوا ؛ ودعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا (إليكم) فلم تفهموا... واعتصم بعبدا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحي الكسوف . فإذا أتيت وادى النمل فامض ديك وقى الحمد لله الذى أحيا ما بعد ما أمتنا ولبه النشور . وأهلك أهلك واقتل امرأتك لأنها كانت من الغابرين . وامن حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب فى السفينة التى باسم الله مجراها ومرساها . فى الرقة جميع ما هو كائن فى الطريق » .

ماني ، وهو يموت، من مصرائيم) ، وهذا يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نزل في حالته الخاصة. وبلوغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذي يسكن المشرق كما تقول الآية : « (يا أيها النفس المطمئنة) ارجعي » (سورة الفجر : ٢٧ - ٢٨) ، لكن حذار أيتها النفس أن تفهمي من الوطن دمشق أو بغداد أو أي وطن آخر أرضي .

وهذه اللعنة نراها واردة في مستهل رسالة السهروردي الموسومة باسم « كلمات ذوقية ونسكتات شوقية »^(١) ، والتي هي على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة « الغربة الغربية » . وفيها إيصاح لقول النبي : « حب الوطن من الإيمان » ، وفي كعبة هذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، منكراً للهمياكل التي هي الأبدان الأرضية كما تنسكراً للأصنام وتخطيها . فإذا ما عرفت معنى الوطن الحقيقي ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خطيئة ، فأخرج من هذه القرية الظالم أهلها ، واذهب إلى عبادان ، القرية التي بعدها تنمحي الحدود كلها^(٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولاً على هيئة أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس لا يتوقف أبداً ، بل يظل في سيره ومنازله حتى يرتفع من مرتلة الهلال إلى سمت البد ؛ وفي إبان تمة تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتحرق كيانه الذي هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعد شيئاً إلا وجده مملوءاً بهذا النور ، هنالك يصيح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التي قالها الخلاج : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح في النص : أبو يزيد البسطامي والخلاج وغيرهم من أصحاب التجريد كانوا أقماراً في سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلوبهم تتلأأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن . والله الذي يُنطق كل شيء ، هو الذي أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه^(٣) .

وهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذي بصرتنا به نظرية السهروردي في قراءة القرآن ، فيثبته لنا على أنه « الواحد » الذي يوحد نفسه بنفسه في شهادة الإيمان التي

(١) مخطوطة عاشر ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التي توجد في أقصى جنوب بابل هي لذاً بمثابة الطرف المقابل للصوفى للمدينة الغربية ، القيروان .

(٣) الموضوع السام ، ورقة ٣٩ ب - ٤٠ ب .

ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ، وفي الوقت نفسه نشاهد في النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهي التسوية التي وصفها الفلاسفة الخالص بأنها مساواة تصويرية فكرية ، هؤلاء « المتصدرون (١) » (أساتذة الفلسفة) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحو » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب. وهذا الانتقال ليس ثمرة بيئة مأخوذة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه العلاج قائلا :

أنت بين الشَّاف والقلب تجري مثلَ جَرَى الدموع من أجفان
وتحلُّ الضميرَ جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان (٢)

وعلم القلب هذا يتابع السهروردي طريق العلاج كما يسير فيه إلى نهايته ، كما هو مشاهد في صفحة من كتاب « الألواح العمانية » فيها مقتبسات هامة تدور حول هذا الموضوع (٣).
« واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الأنفال: ٢٤) . والسهروردي يلح في تأكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادي ، بل النفس ، النفس التي يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة » ، والروح هي النفس الذي نفخه الله في آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الأنفطار : ٨ ، وسورة الحجر : ٢٩) : وعلى هذا فإن الله وهو نور (سورة النور: ٣٥) ، النفس من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء: ٣٧ : « الروح من أمر رب ») ؛ وفي هذا تقوم الرابطة بين النفس وبين الله : فكلياتها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذي هو نور . وعلى هذا الأساس ، لا على أساس تحول للفكر المنطقي ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل ، وليس هذا بينة إشراف مثالي خالص ، ولا حكماً مجرداً ، إنما هو تحقيق فعلي ، في الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذي يأمر بالرجعة أعني بتوحيد الواحد ، وبثبر الرغبة في الموت كما أبداه موسى ، ورغبة العلاج التي أشار إليها

(١) ماسيبون : « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩ .

(٢) النس والرجة في « ديوان العلاج » تحت رقم ٦١ ، وفي « عذاب العلاج » ص ٥١٧ ؛

قارن رقم ٦٨ :

يا سر سرى تدق حتى تخفى على وهم كل حي

(٣) فيما يتعلق بها سيتلو ، راجع « الألواح العمانية » ، مخطوطة برلين ، ورقة ١١٥٢ — ١١٥٣ ،

السهروردي في هذا المقال مورداً نصين من أهم النصوص . فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح (١) :

اقتلوني يا ثِقَاتِي إن في قَتْلِي حَيَاتِي
وممَاتِي في حَيَاتِي وحيَاتِي في ممَاتِي

وهذا أيضاً هو ما عناه بهذه الكلمات (٢) :

هَيْكَلُ الْجِسْمِ نَوْرِي الصِّمِيمِ صَمَدِي الرُّوحِ دَيَّانٌ عَلِيمٌ
عَادَ بِالرُّوحِ إِلَى أَرْبَابِهَا فَبَقِيَ الْهَيْكَلُ فِي التُّرْبِ رَمِيمٌ

ولكيلا يكون ثمت خطأ في فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذي يتخذه السهروردي وصفاً للحالة ، يختم هذا لمبحث الطويل في معنى « القلب » بخاتم ما علمه الأنبياء ، فهو يقول : إن هذا ما علمه المسيح حين قال : تشوقوا الرؤية أبيكم في السماء ؛ وزاد على هذا فقال : أبي وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القدوس ، وهي التي أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) . وعن نبينا ورد في التنزيل : « ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة النجم : ٨ - ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنى من اللامكان (ورقة ١١٥٣) .

ويكفي هنا أن نسجل أن السهروردي يفسر حالة الوجد التي اعترت النبي ليلة المعراج وفقاً للتفسير الذي قال به الحلاج : فالنبي ، وقد وقف حواسه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية (٣) . ولكن هذا النطاق حد ، ولذا فإن النبي لا يتفقد الماهية الإلهية إلا برؤية روحية ؛ وإلا لكان الحد مكانياً بدوره . وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردي على مذهب الحلاج

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (في الإفاضة من غلبة الحالة) ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ - ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة ص ٣٣ إلى « لفت موران » ، أضف « الألواح المادية » ، ورقة ١١٥٣ .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٣ . وإلى المصدر : السهروردي في « البستان » للدواني ، أضف « الألواح » ، ورقة ١١٥٣ .

(٣) ماسبيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

في هذه المسألة الرئيسية ليحدد مكانه في تاريخ التصوف في الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل دقتها هي التي أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوي ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبداً .

* * *

وإننا نعرف كيف أجيب العلاج إلى طَلِبَتِهِ . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هذه القضية التي أهتمت لها بغداد طوال عدة سنين في مستهل القرن العاشر (الميلادي = الرابع الهجري ، وقد توفي العلاج سنة ٩٢٢ م = ٣٠٩ هـ) ، نقول إن هذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون إيضاحاً كاملاً حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدبنة له في هذا الباب . أما فيما يتصل بحالة السهروردي ، فالملاحظات التي أحاطت بها أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرة عن طريق تلميذه الشهرزوري هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب في الوقت الذي كانت فيه حكومة هذه المدينة في يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر (١) . فقامت صداقة عمية مغلصة بين الشيخ الفتي وبين ابن السلطان . ثم خالف لنا هذا المؤرخ لحياته (الشهرزوري) صدى للمجاذلات المتزايدة عنفاً والتي جرت بين السهروردي والعلماء والفقهاء . ويلوح أن السهروردي قد خلع معهم كل تحفظ ، فصرح بكل ما في أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائكة جداً . فما أَسْنَحَ الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والغيورين الذي دافع الشهرزوري بنبل عن شيخه ضد افتراءاتهم ، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعت في أيديهم المسؤولية السياسية في نظر صلاح الدين ! في شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ (٢) ، نرى أن التهمة الرئيسية التي وجهها الفقهاء ضد السهروردي هي أنه قال في كتبه إن الله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب السهروردي بأن الله قادر على كل شيء ، فقالوا : إلا على خلق نبي ، فأجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر : ويلوح كذلك أن ابن تيمية (٣)

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته ، راجع الشهرزوري ، « نزهة الأرواح » ، ص ٩٧ — ص ١٠٠ .

(٢) عماد الدين : « البستان الجامع » ؛ وهذا المصنف أن يشره كلود كاها Claude Cahen في « مضطحة الدراسات الشرقية » Bulletin d' études orientales ، وهو الذي تفضل فنهني إلى الموضوع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية . « مجموع الفتاوى » ، القاهرة سنة ١٩١١ ، ج ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن حالة السهروردي بحالة ابن سبيل .

هو الآخر لم يأخذ على السهروردي شيئاً غير أنه ادعى النبوة . وهذه الدعوى تذكرينا بقضية مشهورة هي قضية الشاعر الكبير ، أبي الطيب « المتنبي » ، الذي ظل هذا اللقب مرتبطاً به أبداً ، وقد اتهم بأنه مشترك في مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التي اجتمعت فيها دعوى الشيعة في الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان^(١) . ومن الحق أن الخلافة قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصي الإسماعيلي ، لكن بعد أن بدل في معانيها تبديلاً كاملاً^(٢) ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضاً المقياس الذي يحدد نسبة الطابع الشخصي الذي يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من تاج السهروردي ، والمقياس الذي يكون وحدتهما . بيد أنه من الجلي أنه في نهاية القرن الثاني عشر (السادس الهجري) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية في القاهرة ، التي كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال في عراك مع الفرنجة ، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسي الذي كشف عنه العلماء والفقهاء في تقريراتهم إليه عن السهروردي ، قائلين إنه لو ترك حياً ، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عم فساداً في البلاد . ووفقاً لهذه التقريرات أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد أن الملك الظاهر لم يقطع هذا الأمر ، لأنه كان يحب الشيخ . فاستأنف العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهدداً بإياه بخلعه من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ما ذى جرى ؟ لسنأعرف على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقاً ، والبعض الآخر يقول إنه مات قتلاً بحد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهر قد انتقم من الذين اتهموا السهروردي ، فيما بعد ؟ مهما يكن

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبي أمام العصر الإسماعيلي في الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٣٦ (Mém de l'Inst. Fr. de Damas) ؛ ور . بلاشير : « شاعر عربي في القرن الرابع الهجري .. أبو الطيب المتنبي » باريس سنة ١٩٣٥ ، ص ٦٦ - ص ٨٤ : R. Blachère, Un poète arabe du IV siècle de l'Hégire : (٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالمصطلحات ، التي قام بها ماسينيون في « أخبار الخلافة » ،

من شيء ، فإنما لم نشأ أن نعلق أهمية على الملابس الخارجية لهذا الموت فمسكاة السهروردي في « تاريخ النزعات الصوفية في الإسلام ، وهو تاريخ لا يحلو من مأس » ، والصلة الروحية العميقة التي تربطه برجل كالحلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالي ، وهو الشيخ الفتي عين القضاة الهمداني ، الذي مات مثله شهيداً بعد أن جاوز الثلاثين بقليل — هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقهم في الوجود والحياة ، كما تتحدد في توقعاتهم ، وفي توثبهم المشترك سعيًا وراء الموت ، هذا الموت الذي تقبلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذي فرض عليهم إيمانهم بميثاق التوحيد نفسه أن يتظاهروا به (١) .

وهكذا حاولنا في هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة في هذا الفكر . وأن نفهم الأساس في هذا الوجود اللذين بدا لنا أول الأمر عند السهروردي على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبي وحكماء إيران . أعى في اعتناقه لمذهب في النور جاء ، في مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبر عن نفسه باغة علم الملائكة في إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولد مقالا في شكل أمثال ، لأنها حادث واقعي فيه ينتظم النفس ذلك النور الذي يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظري ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله في توحد الواحد الذي يجر المؤمن به إلى الموت عامراً بنشوته . وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أي جواب أن يقدم إلينا سره ويحل معناه .

لقد بدأ السهروردي حياته الروحية بنفمة من شعر الحلاج في التوحيد :
لأنوار نور النور في الخلق أنوارُ وللسر في سرّ المُسرّين أسرار (٢)
وقضى عمره يوقع عليها متنوع الألحان .

(١) توقع ولحساس سابق عر عنهما بوضوح عين القضاة الهمداني (الذي أعدم في الآلة الساسة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٣١) ، فقال : « سأل الله الموت والسهادة ... سأله النار والقط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المحلة الآسيوية » Journal Asiatique ، يناير — مارس سنة ١٩٣٠ ص ١٨

(٢) نشره اشيبس في « ثلاث رسائل » ص ١٠٥ G. Spies : Three Treatises وورد في « أخبار الحلاج » ، برقم ٣٣ (= « ديوان الحلاج » ، برقم ٢٢) .

مراجع

1. A. Ritter, Phililogika, IX. Die vier Suhrawardi, I. Shihab al Din . . . al-Suhrawardi al Maqtul (in Der Islam, 24. Band, 1938, Heft, 3.4, p. 270-286).

فيه تحليل ووصف لمخطوطات السهروردي الموجودة في استانبول ؛ كُتبت ثمين بثلاث وتسعين رسالة .

2. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 436-438

والملاحق ج ١ ص ٧٨١ .

3. L. Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929

في الصفحات من ١١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ومجل ترتيب تاريخي ممكن . وكتب الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La Passion d'al Hallaj ;

b. Essai sur les origines du lexique technique ;

c. Le Diwân d'al Hallaj ;

d. وأخبار الخلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث في بيان مكانة السهروردي .

٤ - كتاب «حكمة الإشراق» ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦هـ = سنة ١٨٩٧م) .

ومعه في داخل النص شرح قطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٨١١هـ = سنة ١٣١١م) ،

وهو شرح متصل ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٨١٥٠هـ = سنة ١٦٤٠م) تملأ الهوامش .

5. Max Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Halle a. S. 1912

تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

4. Muhammad Iqbal. The development of metaphysics in Persia. London. 1908, p. 121-150

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين الحلاج وبين السهروردي لم يتعرض لها .

٨ — كتاب « هياكل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9. De Tempels van het Licht (in Tijdschrift voor Wijsbegeerte), Januari 1916, p p. 30-59.

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق ، وزودها بتعليقات تبين الصلة بينه وبين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ — مادة « السهروردي » في دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ — « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسي الدكتور أوتو اشيس

O. Spies في دلهي ، سنة ١٩٣٥ (Jamia Press)

12. Le Familier des Amants.

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنري كوربان (صاحب هذا البحث) ،
وظهرت في « المباحث الفلسفية » ج ١١ (١٩٣٢ — ١٩٣٣ ص ٣٧١ — ص ٤٢٣)

Recherches Philosophiques

13. Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique

(رسالة آوزر جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وبول كروس
في « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ .

14. Three treatises on mysticism . . . edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935

كتاب يشتمل على النص الفارسي مع ترجمة انجليزية لرسالة « صغير سيمرغ » ورسالة
« لغت موران » ، وكذلك ترجمة السهروردي للنص العربي « لرسالة الطير » لابن سينا إلى
الفارسية ؛ والنص العربي لترجمة حياة السهروردي الواردة في « نزاهة الأرواح » للشهرزوري
(راجع النقد الذي كتبه بول كروس في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » Orientalistische

Literaturzeitung ، سنة ١٩٣٦ عهود ٥٣٩ — ٥٤١) .

15. Deux épîtres mystiques de Suhrawardi d'Alep par H. Corbin : Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis, in Revue Hermès, 3e série, III, 1939

أرى من المهم أن أسجل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية في الاسلام والصوفية المسيحيين السريانيين ، في مجال التجربة الإشراقية هذا . أجل إن الأفسكار والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة ، لكن نمت ماهو أكثر من هذا فقد قام فنسنت ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ = سنة ١١١١ م) وبين نتاج العالم اليعقوبي الكبير ابن العبري (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) وهنا يلاحظ أن الإشارات التي يلجأ السهروردي في مقدمة رسالته في وصف « السيمرغ » الصوفي ، قد أخذها ، وبحروفها ، ابن العبري في مقدمة كتابه « الحمامة » (ترجمة فنسنت Wensinck ونشر في لندن سنة ١٩١٩ ، ص ٣ - ٤) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يتعلق بالسيمرغ ، وحتى بالحمامة القاتلة ، رسولة نوح ، ولكن بالرمز الصوفي للروح القدس .

١٦ - « كلمة التصوف » . (يحضر اشپيس الآن نشرة لنصها العربي) .

١٧ - ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر في « مجلة الدراسات الاسلامية » (Revue de Etudes Islamiques) .

١٨ - « كلمات ذوقية ونكتات شوقية » . راجع رتر : فيلولوجيات ٩ ، تحت

رقم ٢١

راجع « فهرست المخطوطات العربية في معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج » ،

سنة ١٨٩١ Les manuscrits Arabes ... ds l'Institut des Langues Orientales

وفيه يورد د جوننسبرج D. Güntzburg النص الكامل (ص ٢ - ٩) لرسالة مجهولة

تكون القسم الثاني من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استرعى اتفاق

العنوان فقامت بمقارنتها بالمخطوط عاشر أفندي ٤٥١ ، ١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب ، فوجدتها

هي بعينها رسالة السهروردي . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ،

قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردي ، دون علم من الناشر بذلك .

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » *

الرسالة الصغيرة التي كتبها السهروردي بعنوان « آوزير جبرائيل » هي في جوهرها قصص لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ، وفي خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم آتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية . فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابه هذه الرسالة كان مناقشة ألوية جرت في محفل من الناس : ثم تعرض لنا المصنف الظروف التي وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ الحكيم الذي ليس شيئاً آخر غير « العقل الفعال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفي وسعنا أن نميز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعاليم يناظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظفر به الصوفي الكامل .

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوني التقليدي : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ وإيجاد العناصر ، وإيجاد عالم الكون والفساد . بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً ؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفي تبادل الأمثلة

* كتب هنري كوربان وباول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » لسهروردي رسالة فلسفية صوفية ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وباول كروس « في المحلة الآسيوية Journal Asiatique ، عدد يولييه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ :

Suhrawardi d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. Corbin et P. Kraus.

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثاني كقائمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذه ؛ ثم ترجمنا الشرح الفارسي الذي وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في مخطوط شهيد على بانها برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ص إلى ٢٠٨ ص وتاريخه سنة ٧٣١ هـ ؛ راجع ص ٥٠ رتر في مجلة « الإسلام » H Ritter, in Der Islam ٢١ ص ١٠٧) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية — وهي الترجمة الواردة هنا — فقد وجدها الأستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المأسوف على شبابه الممتاز باول كروس ، ولا بد أنها من عمله ، وقد أثرتنا هنا نشرها — على حالها ، إلا في قليل جداً من المواضع — ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد لحياء لذكرى هذا العالم الذي كان انتحاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر .

والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكون مجموعاً متجانس الأجزاء . وليس في هذا كله تمثيل « رمزي » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مساوية مناظرة لما تنكفي نفسها بنفسها ؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور ، بأن توحى بوجود مماثلة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر نضياً » ، وبالأرحاء التي يديرها أولاد ، الخ) . وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء ، وإنما في فعل الفكر نفسه .

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذي وضعه لها شخص مجهول الاسم والذي كان لنا في هذا خير دليل ، لما كان في استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألفاظ ومسميات .

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرائي (السهروردي) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذي صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث في العالم السفلي ، أي تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للنوع الإنساني ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكنك من تصليح خرفتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة من العملية السكونية ليست إلا الطب (١) وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفي قد انتهت .

والقسم الثاني فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماماً . بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيراً محسوساً . فبدلاً من الصور التي كانت في القسم الأول ترمي إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة ، الروح ، اللوح ، الخ) ، وتفسير كثير من الآيات القرآنية ، وذكر الأبجدية الصوفية (الجَفر) ، الخ .

(١) قارن هذا بدور الطب في نهاية « رسالة الطير » لابن سينا ؛ وهي الرسالة التي ترجعها السهروردي من بعد إلى الفارسية .

نم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلاً : « علمنى الآن كلام الله » . واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفظ : « ما دمت فى هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكنى أعلمك قدر ما أنت ميسر له » . وهناك يلتفت الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهى معان لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدركها .

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعرض يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من غفو الحديث . بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجتمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يتلى فى سياقه . إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد فى سياق التحدث عن « جناح جبرائيل » بوصفه مبدأ النظام فى العالم السفلى ، فذكر « صدور » السمكيات أو الأنوار ، وآخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هى التى يتحدث فيها عن جناحى جبرائيل : الجناح المضىء والجناح المظلم ، ويكشف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأخريين ، لأن جبرائيل نفسه هو الروح القدس ، فلا بد إذن من بيان مكانته فى المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هى الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو الملك الذى بعثه الله لينفخ فى آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذى أرسله الله من بعد إلى مريم . وتتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هى الكلمة . وبنو الإنسان هم « السمكيات الصفراء » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يحر إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التى منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن هاهنا مشاكلكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفى مقابل هذا نرى أن معنى جناحى جبرائيل يفضى إلى عرض مسهب للتثنية التى تقوم أصلاً للطبيعة المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التى يعبر بها السهروردي

عن حال العالم متلجئاً إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، قلق — وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبدو في مقدمة رسالة « مؤنس العشاق » ، ممثلين في أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد في الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التي يختمها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هي ، في آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن عِلِمَتْها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط » . ونرى جواباً آخر يبين أن هذه القرى التي يتحدث عنها القرآن (سورة النساء : ٧٧) ، وهي « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولكنها هي نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهي الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن في ختام المباحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد في الدموع والصيحات ، وما يبقى هو الدعوة المضمرة للتضمنة في مستهل الحديث : « ما دمت في هذه القرية ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » . ولهذا فالواجب إذاً ألا يفكر ، بل أن يرحل . ويعود فعلاً إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردي في موضع آخر .

رسالة أصوات أمة ميراث

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديس دون نهاية بحق الحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك . سبحان القدوس الذى هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تستمد من هويته ، ووجود كل ما فى الأماكن اشتق من وجود من لا يمكن عدم وجوده . وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذى يفيض ضوء طهارته على الخائفين ، ويصل الممان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب ؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً .

مقدمة

حدث في يوم من الأيام في محفل ناس قد أصاب بصرهم الزمّد ، أن رجلاً سخر
بمناصب سادات الطريقة وأتمتها ، ولقصر نظره تكلم من غير روية في مشايخ السلف .
ولأجل تقوية رأيه المفكر ، استهزأ بمصطلحات المتأخرين ، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية
عن الأستاذ أبي علي الفارمذي (١) رحمه الله ، قائلا : إنه سُئِلَ لِمَ سَمِيَ ذُوو الخرقَة الزرقاء (٢)
بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل . — فأجاب : اعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها
حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل . وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات
أجنحة جبرائيل . وقد أرى ذلك الخضم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلا : ماذا
يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذياناً مزخرفاً ؟ ولما بلغ نجاسه إلى هذا الحد شمرت

(١) هو أبو علي الفضل بن محمد الفارمزدى ، تلميذ أنى الفاسم القشبرى (صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالى ؛ كان أحد الصوفية الذين قالوا « بالثبوت » فى مسألة الحلاج . راجع : معصوم على شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامى ، « الفجائع » (نعرف . نساو ولس F. Nassau-Lees فى كتابنا سنة ١٨٥٨) ، ص ٥١٩ — ص ٢١ ؛ والطار ، « تذكرة الأولياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، ج ١ و ٢ ، أطر فهرس الأعلام تحت المادة ؛ والمجورى ، « كشف المحجوب » ، نشر انشكوفسكى Zukovski ص ٢١١

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لحرقه الصوفية، راجع أوتو برنزل، «رد الغزالي على الإباضية»، (محاضر
 جلسات أكاديمية بايرن للعلوم، القسم الفلسفي التاريخي لسنة ١٩٣٣، ج ٧ [مئتين سنة ١٩٣٣]) ص ١٢، تعليق
 G. Pretzl : Die Streitschrift des Gazali gegen die Ihahiya (Sitz.Ber. Bayr.
 Ak. d Wiss., Phil. hist. Abt.) Die Tor : ٢٩٨، ص ٢٩٨، «شخصية محمد»
 Andrae Person Muhammads

عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق ، ورفعت ذيل المبالاة إلى كفى ، وطويت كُسمٌ تحملي واعتمدت على ركبة الفطنة . وسميته على طريق الشتم بليداً عامياً ، وقلت : إنني سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأى صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلاً وكان فيك خلق الرجال .

ولأجل هذا أدعو هذه المقالة باسم أصوات أجنحة جبرائيل مبدأ الحديث

في يوم ما انطلقت من حجرة النساء^(١) وتخلصت من بعض قيود ولقائف الأطفال^(٢) كان ذلك في ليلة انجاب فيها الفسق الشبهى الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلمة التي هي أخت العدم^(٣) على أطراف العالم السفلى . وبعد أن أسيت في غاية القنوط^(٤) من هجمات النوم أخذت شمعا^(٥) في يدي متضرجاً ،

(١) سم : أى تخلصت من أكدار عالم الأجسام . وهو ينسب الأنوثة لى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار الازدواج الطبيعية . قارن ما يقوله في « الغربية الغربية » : « أخذونا مقيدتين بسلاسل وأغلال من حديد » (ورقة ١٣١) ؟ « بحانا الله من أسر الطبيعة وفيد الهوى » (ورقة ٣٥ ب) . — وهذا الكلام يكاد ينصه أن يكون هو نفس الكلام انوار في رسائل الإخوان الصفا (القسم الرابع) .
(٢) سم : يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التي تخلص منها ؛ وقوله « بعض » قيود الخ ، احتز به عن لدخال الحواس الباطنة (في هذه العبارة) . وذلك أن الحواس الباطنة هي آلات الإدراك وحواظ المعاني السكينة ، كأنها الحرائن لها .

(٣) سم : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولاً ، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل ، راجع كذلك : « الغربية » (ص ٣١ ب) ، ففيها أن معراج النفس « إذا أمسيتم » ، وكذلك . « ويذا بح في الصعود ليلاوى المهيوط نهراً » .

(٤) سم : أى مد أن يست بسبب القيود الحسية ؛ لأن النوم انوار في الملائق الخسائية ، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المعقولات ويكتشف الغيبات ويحيط بالمغيبات الحقيقية ، كما قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » . واسكن هذا التنبه لى عالم المعاني موقوف على موت عالم الصورة (الجسماني) . وقد قال نبينا عليه السلام في حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكانثات : موتوا قبل أن تموتوا ، أى موت بالموت الحقيقي قبل أن تموتوا بالموت الطبيعي . أو (كما يقول هذا البيت العارسي) :

تبل أن تشمر بالموت الطبيعي جرب الحمل بلنات النعيم
— وفيها يتعلق بهذا المعنى المزدوج للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة في دفع الغم من الموت » ، ثمرة ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، السكراسة الثالثة ، ص ٥٧ من النص العربي .

(٥) سم : يقصد المؤلف بهذا الشتم ، العقل ؛ بمعنى أنه هو الذى يرشد النوع الإنسانى بفضل النور =

وقصدت إلى رجال قصر أمي^(١)، وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر^(٢). وعندئذ سئح لي هوس دخول دهليز أبي^(٣). وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين^(٤). قُمتُ فأغلقتُ الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكمًا، وبعد رتبه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء^(٥). وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ^(٦) حسان السيما قد اصطفوا هناك صفًا صفًا. وقد أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيئتهم وعظمتهم وسنامهم، وظهرتُ في حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلمهم حتى انقطعت عني مكسنة نطقي^(٧). وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدَّمتُ رجالاً وأخرتُ أخرى. وعندئذ قلت لذهنسي : شجاعة ! لم تكن مستمدين لخدمتهم وليكن ما يكون ! فسرتُ

== الذي يرفع الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالي السعادة . وفي القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى دلائل على هذا ، ولا داعي لتذكرها هنا خوف الإطالة .

(١) هـ : معنى هذا التعبير الرمزي غير واضح تماماً . فإذا كانت « الأم » معناها المهيول ، أى الجسم ، في مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمي » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة ؛ ولذا يجب إذاً أن نعطي لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الطاهرة » ، وأن نفهم « الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة . ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » و « النفس » . والشارح ، بحذفه كلمة « مادر » ، قد تجنب هذه المشكلة ؛ ونراه يصرح بالمبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » هكذا : « لما أن أطلقت من حجرة النساء ، ومعناها العلائق الجسمانية ، قصدت قصر الرجال ، أى العالم الروحاني والملائكة ؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المقول » .

(٢) هـ : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم الهوى .

(٣) هـ : يقصد بالدهليز (خناكاه) وجود نفسه ، وبأبيه علة وجود نفسه ، وهى العقل . فإذا كان هذا حقاً ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل الملة . ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكير في أرجاء نفسه .

(٤) هـ : يقصد بهذين البابين : النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمايات ؛ والباب الذي إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، والباب الذي إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٥) هـ : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .

(٦) هـ : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التى هى فوق دس المهيول ، ومقدمة عن المواد الجسمانية ، يعنى انكشفت لى الملائكة المقربون من الله الذى يلزامون سر عزة الله الغيب ، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية .

(٧) هـ : كأن جمالهم وكالمهم كانا محضين وكل السجلات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل ، ونظراً إلى هيئتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المتجه إلى جمالهم ساكناً من التحير .

رويداً إلى الأمام^(١) ، قاصداً للسلام على الشيخ الذى وقف فى طرف الصف^(٢) . غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقنى بالسلام وتبسم فى وجهى تبسماً^(٣) لطيفاً حتى تجلى شكل نواجهه أمامى^(٤) . ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تغلب على نفسى . فسألته قائلاً : من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى ، إن جاز لى السؤال^(٥) ؟ فأجابنى الشيخ الذى على طرف الصف فقال : إننا جماعة متجردون^(٦) ، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين^(٧) .

لم أفهم مقاله . فسألته فى أى إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال : فى إقليم لا تجد السبابة إليه متجهاً^(٨) . وإذ ذلك علمت أنه شيخ مطلع^(٩) . قلت : أخبرنى وكرامتكم ما الذى يشغلكم

(١) سم : لم أجد نفسى بعد على اعتماد للاتصال بهم والتحدث إليهم ، نظراً لى أن ذكرى بعض التعلق المادى وقت حائلة بينى وبينهم .

(٢) سم : الشيخ الذى وقف فى طرف الصف يمثل العقل الفعال . فإشارة المصنف لى أنه فى طرف الصف لى أعماله لأن وجوده وحرية . تأخران عن العقول الأخرى . ويسمى آخر العقول لأنه واحد لصور المواد المستعدة لتقبلها ؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البشرية ، ويسمى أيضاً روح القدس ، وفى الشرع يسمى جبرائيل .

(٣) سم : يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه . — ويمكننا مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة « فى رسالة حى بن يقظان » لابن سينا (شرة . مبرن المذكورة ، الكراسة الأولى) ، ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم ؛ بل نجد فيها أيضاً هذه الجزئية التفصيلية التى تشير لى أن الشيخ هو الذى بدأ بالسلام (النص العربى ، ص ٢) . وشارح ابن سينا يرى بحق فى هذه الفقرة رمزاً جديداً (الموضع نفسه) .

(٤) راجع فيما بعد نفس التعبير خاصاً بالصلة بين الخادم الحبسية (= الهوى) وبين الشيخ

(٥) ترجمة الكلمة : ٦ فى خرده « (المخطوطة ١) غير يقينية . وقد استندت بها المخطوطة ب الكلمة : « خبرده كه » .

(٦) سم : يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام ، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية .

(٧) سم : « كجا آباد » ، معناها سلب الأينية التى هى من الأعراض الجسدية ولما حدى المفولات العشر . ويرسم « الأين » ، بأنه الهيئة العارضة للجسم فى نسبتة لى المكان .

(٨) سم : كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم ، ونحن قد تفينا الجسمية عن العقول .

(٩) سم : أى اعترف بتجردهم عن المادة .

أكثر أوقاتكم؟ قال : إن حرفتنا الخياطة^(١) ؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه^(٢) ، وإننا لسائحون^(٣) . سألته : قل لى لماذا يظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمة الصَّمت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلاً للمحاورتهم^(٤) . أنا لسائحهم^(٥) ، وأما هم فلا يكلمون أشباهك .

فرايت رَكْوة ذات أحد عشر ثنيا^(٦) مطروحة في صَحْن وفي وسطها قَدْر من الماء ، وفي وسط الماء رمل متماسك^(٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد^(٨) .

وفي كل طبقة من طبقة الركوة ذات الأحد عشر ثنيا ، أعنى في كل خلية من الخلايا النسع العليا ، كان قد أثبت زَرْزَنْيَرٌ ، إلا في الطبقة الثانية التي كانت أزراها^(٩)

(١) ~ : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى ؛ فإن الخياطة هي التي تغطي القميص صورة القميص ، وهي العنة الفاعلية للقميص . وكذلك الخياطة هي انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة .

(٢) ~ : يقصد بمحفظ كلام الرب العلوم والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .

(٣) ~ : يقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على الموجودات .

(٤) ~ : لا يصلح كل عقل للاتصال بغيرهم .

(٥) ~ : كل قبض محتوبه استعدادك ، أما الذى أقبض به بوصنى وسيطهم .

(٦) ~ : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه الثنايا

هي الأفلاك التسعة ، والاثنان الآخران أحدهما العنصر الناري والثاني العنصر الهوائى ، لأن العنصر الناري يحيط بالعنصر الهوائى ، وكلاهما محاط بالأفلاك .

(٧) ~ : يقصد بالقدر من الماء العنصر المائى ؛ والرمل المتماسك مركز الأرض ، وهذا يكون قد ذكر العناصر الأربعة . وهو لا يقول بأن ثمة ثلاثة عشر ثنياً ، لأن جوهر الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأهمهما ممأً في حاجة ضرورية إلى شئ يحيط ؛ وهو يذكر هذه الثنايا ، الأحد عشر نظراً إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .

(٨) ~ : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحت أنواع كثيرة ؛ مثل الإنسان (الفرس) الخ ،

وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسى والحبيشى الخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصاً وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر الخ الذين يسكنون الربع المعور من الأرض .

(٩) ~ : يعنى أنه يوجد في كل من الأفلاك التسعة كوكب درى ، اللهم إلا في الأفلاك الثامن :

ففيه ركزت كواكب كثيرة .

النيرة كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العائم المغرية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم (١). أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر (٢). ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على هيئة كرة (٣). ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رتق ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يحسب شئ مما فى مقاعيرها (٤) . ولم يتمكن أحد من أن يخرق تلك الثمايا التسع العليا (٥) خرقاً ، ولكنه كان من السهل أن تستقب الطبقتان السفليتان (٦) .

فسألت الشيخ : ما هى تلك الركوة ؟ قال : أعلم أن الثنى الأول الذى جرمه أعظم من جملة الطبقات (٧) يصرف فى ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخ الذى يقف فوقهم جميعاً ، وكذلك الشيخ الثانى فى الثنى الثانى ، والثالث فى الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلى .

(١) لعل العائم المغرية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق . وعلى عكس آرسطو يرى كثير من المفسرين العرب أن الملك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .

(٢) - : الملك التاسع حال من السكواك ، وهو أعظمها . والسبب فى أن الشيخ يتحدث عن طبقة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الملك الثامن والتاسع ، وهما ملك البروج والملك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك ؟ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، الخ .

(٣) - : يعنى أن كرة الأفلاك لها حركة طافية فى الاستدارة ، ولا تقبل الحط المستقيم ، لئلا فيه النقطة تحاذى النقطة .

(٤) - : إنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؟ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما وراءها . وعلى هذا فحين نرى كل هذه السكواك من خلال الملك الأول ، على الرغم من أنها تفضى إلى الواقع من أعلى الملك الثامن ، أعنى ملك البروج . فواضح لذاً أنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً ، فهذا لما يرجع إلى غاية اللطافة فى أحرامها وإلى شموها وعدم لونها .

(٥) - : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتح الأفلاك ولا رتقها ؟ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهن قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتح والرتق ؟ وليس هذا موضع إيرادها .

(٦) - : يشير المأزب إلى صعوبة رتق ذلك النار وملك الهواء ، وإلى لطافتها ، لأن اللطافة معناها قبول الانقسام إطلاقاً .

(٧) - : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الملك الأعظم ، وبالشخص الذى يقف فوقهم جميعاً ، العقل الأول ، يعنى أن الملك الأعظم معلول للعقل الأول ؟ ويقصد بالطبقة الثانية ملك البروج الذى هو معلول للعقل الثانى ، وهكذا دواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السعيلتان والتقدير من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل الثمال .

وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك التثانيات فهي من فعلهم وصناعتهم . أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيل . ولما كان بنيانهم قوياً ، لا تتمزق ولا تنقلب صنعتهم ، بينما صنعتي قابلة للتمزيق .

ثم سألت : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : أعلم أن الشيخ الذي يحمل سجادته على صدره ^(١) هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني ^(٢) الذي يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته ^(٣) ، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى . أما أنا فإن الشيخ التاسع قد أثبت اسمي في جريدته ^(٤) وأعطاني الجرعة والتعليم .

سألت : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج ^(٥) ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا رحي ^(٦) وقد وكلنا كل ولد برحي من الأرحاء يديرها ^(٧) . وبينما يتصرفون في تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها ^(٨) . بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : يا حدى عينيه ينظر إلى رحاء ، وبعينه الأخرى ياتفت دائماً إلى جانب أبيه ^(٩) . أما

(١) : يقصد بالشيخ الذي يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) : هو علة وجود العقل الثاني وبسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا .

(٣) : لنلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعمل رموزه من حياة الصوفي ؛ راجع الاصطلاحات :

بير ، خانكشاه ، خرقة ، جريده ، الخ .

(٤) : أى أنه علة وجودى .

(٥) : عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) : بالأولاد يشير إلى النفوس الملكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك الذئبة والعناصر الأربعة .

— وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحي يوجد كثيراً في الكتب الفلكية والتنجيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يوناني . راجع مثلاً : البيروني ، « كتاب النجوم لأوائل ساعة التنجيم » (نفي رزمي ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٣٤) ، ص ١٢٣ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاعتقاد الشائع للكلمة الفارسية آسمان (سماء) = آسى — مانند = شبه بالرحى .

(٧) : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير في الملك الخالص بها .

(٨) : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

(٩) : أى أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم في نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب

هذه نفسه من أجل اقتباس العلوم ؛ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر في تدوير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف ين نسبة البنية إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظراً إلى أن العقل علة وجود النفس ، لأن وجوده =

رحاى أنا فإنه ذو أربع طبقات^(١) ، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أركى المحاسبين لا يستطيعون إحصاءهم^(٢) . وفى كل لحظة ينشألى عدة أولاد^(٣) وإنى أبعث كل واحد منهم إلى رحاه ، ولجميعهم مدة معينة يتولى كل عمارة رحاه^(٤) . وإذا انقضى وقتهم^(٥) يرجعون إلى ولن يفارقونى مرة أخرى ، بل ينشأ أولاد آخر^(٦) يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحي ضيقة جداً ، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتمى عودة إليها فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الآخر ليس لهم أكثر من ولد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائماً بعمله^(٧) . هذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى^(٨) ، كما أن أرحائى

== النفس يقوم على وجود العقل ولا يعكس . وهذه هى الأوبة بمعاها الحقيقى ؛ لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا يعكس . ولكن فى حالة الأوبة والنبوة (بمعاها الحقيقى) يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا نقول إن الأوبة تحصل حينما تطهر النبوة ، ويحصل الآن لما تكونت أوبة .

(١) : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع « العاصر الأربعة » ، التى هى مملولات للعقل الفعال .

(٢) : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور رجسية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان فى العناصر البسيطة بتجريدتها من صورة والباساها صورة أخرى . وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار ، وبالعكس ؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حد وعد .

(٣) : يقصد المؤلف هؤلاء الأولاد ، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم .

(٤) : يقصد بالمدة المعينة بقاء اتحاد الصور بالهبولات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده مع الهولى ؛ وبتأوه معناه ارتفاع الموانم واجتماع الصرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختلفت هذه الصرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقاءه .

(٥) : بين المؤلف امتناع إعادة المدوم ، لأن المدوم لا يباد بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحييل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعى . هناك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأصلى ، وإذا لا يكون عودها ممكناً بعد .

(٦) : بالأولاد الآخر يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالبيض على صورة قاصدة .

(٧) : يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الحاضرة للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٨) : هذا الولد (فى المخطوطات نص يختلف قليلاً) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون للملولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول ، فكذلك النفس الأولى تؤثر فى باقى النفوس .

وأولادى يستمدون مددهم من أرحامهم وأولادهم (١) .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : أعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية (٢) حبشية لا أنظر إليها أبداً حتى لا تصدر عنى حركة (٣) . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها (٤) . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها فى حدقتها ونظر عينيها . وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلتقانى أثناء ذلك الدوران ، يخلق منى ولد فى رحمها (٥) من غير أن يحدث منى تحرك أو تغير .

قلت : كيف يمكن أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد ، لا غير (٦) .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعيت على نفسك عدم التحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فلكها دائماً . إلا أن المكفوف إن كان لا يدرکہا ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولولزال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطالب الشمس قائلاً : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حالة الشمس ، بل فى حال المكفوف . كذلك نحن : فإننا دائماً فى هذا الصف . وأما

(١) - : يعنى أن النفوس النسخ التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور

(٢) - : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أعداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهـه الجارية الحبشية الهوىلى المحردة عن الصورة . وبقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف الدم ، لأن الهوىلى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

(٣) - : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٤) - : يعنى أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٥) - : يعنى أنه فى كل حالة تستمد فيها لنزول صورة منى أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهوىلى .

(٦) - : هذه الألفاظ صاغه للمعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل الهوىلى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهوىلى للصورة .

عدم رؤيتك إيانا فليس دليلا على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل في حالك أنت (١) .

قلت : أنسبحون الله عز وجل تسبيحا ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح . وإن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمني علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : يا لاسف ، ليس لأشباهك ولنظرائك قبَلُ بهذا ، فإن ذلك العلم غير ميسر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة (٢) . على أنى أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة (٣) . وقد علمني ذلك القدر من العلم .

ثم قلت (٤) : علمي الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت في هذه القرية (٥) ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيرا من كلام الله تعالى . ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له . هذا وإنه أحضر إلى لوحا (٦) وعلمني حروف هجاء عجيبة (٧) حتى إنني استطعت أن

(١) م : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها بضلها وفائدتها هي ، وهي جواهر روحانية ، يفيضان دائما على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شيء ، ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم انقطاع فيضها ، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستغرق في العالم المحسوس .

(٢) م : اعلم أننا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخياطة تشبه إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن البينى أنه لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتق معناه كاملا .

(٣) م : يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : « اهتم بتصليح خرقتك المرقعة » ، ولا يقول « خطها » ، لأن الخياطة ، وهي تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا .

(٥) م : يعني أنه طالما كنت في العالم المحسوس فانك لا تستطيع أن تقب على الكليات

وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٦) اللوح الممحوط .

(٧) م : يقصد المؤلف باللوح : الحس المشترك ، وبحروف الهجاء : علم المنطق ، لأن المنطق

حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . — ابتداء من هنا يضل الشارح .

أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور (١) .

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سُورِ كلام الله على ما ينبغي .
وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومثانة (٢) .

وعندئذ تعلمت علم الأبيجد (٣) . وبعد إتمام دراستي إياه نقشت حروفه على اللوح (٤)
على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي . وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني
كلام الرب — عز سلطانه — ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده . وكلما طرأت لي
مشكلة عرضتها (٥) على شيعي وهو يزيج إشكالها .

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشتق الروح من روح
القدس (٦) . وعندما سئل عن نسبة ما بينهما ، أجاب قائلاً : إن كل ما يتحرك في أربعة
أرباع العالم السفلى يشتق من أجنحة جبرائيل .

ولما باحثت الشيخ في كيفية هذا النظام قال : أعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة
كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أي من شعاع سماء وجهه الكريم . وبعضها فوق
بعض (٧) . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها في قدر نورها وتجليها

(١) — : كل المثلثات التي وجدتها في العلوم أمكنني حلها بميزان المنطق .

(٢) — : من لم يتعلم المنطق لا يقدر أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف
على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج ، حتى يصير المجبول معلوماً . وكل هذا يظهر في المنطق
(٣) — : يقصد المؤلف بعلم الأبيجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أجمد بالنسبة إلى علوم
الكشف الدني .

(٤) — : يقصد بنقش اللوح استكشاف العلوم والمعارف التي تسمى بالدلم الدني ، وهو العلم
الذي تظهر به غرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

(٥) — : في كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس في نفس ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تهيب
على نتيجة القياس من واهب الصور .

(٦) — : يعني أن أرواح الحيوانات والنباتات هي عدد من الأنوار الفائضة من العقل الفعال .

(٧) — : يقصد « بالكلمات » المقول ، يعني أن جواهر المقول هي أنوار فائضة من لفظ
واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورقبتها .

من مائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب (١) . وهذا مراد ماورد في الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله » . ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى ؛ وعلى (٢) هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة (٣) .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الأدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة (٤) ، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللهُ مَلَكاً فينفخ في الروح » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (٥) » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه (٦) » . وكذلك قال عن مريم : « فأرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل (٧) .

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحا كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلينه ألقاها إلى مريم وروح منه (٨) » .

أما الأدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله : « ما نذرت كلمات الله (٩) » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي (١٠) » — جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة

(١) — يقصد بالور الأول العقل الأول ، يعني أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته

(٢) — العقل الأول علة العقل الثاني ، والثاني علة الثالث ، حتى يصير عددها كاملاً وهو

عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » (سورة البقرة : ١٩٢) .

(٣) — يعني أن فيضه يتشعب دائماً على كل الكائنات المستعدة له .

(٤) — حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتصح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، فيفيض في الحال

من العقل الفعالي نفس ناطقة تتعلق بها (أي النطفة) .

(٥) سورة السجدة : ٦ — ٧

(٦) سورة السجدة : ٨

(٧) صورة مريم : ١٧

(٨) سورة النساء : ١٦٩

(٩) سورة لقمان : ٢٦

(١٠) سورة الكهف : ١٠٩

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد في التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نوري^(١) » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضاً ما نُقل عن سَلِيمَانَ النبي إذ قال له أحدهم : يا ساحر ! قال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضاً فلحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهي التي قيل عنها في الكتاب الإلهي : « فالسابقات سبقاً^(٢) » ؛ وأما قوله « فالمدبرات أمراً^(٣) » فهم الملائكة محرّكو الأفلاك وهي الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى : « وإنا لنحن الصّافون^(٤) » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « إنا لنحن المسبّحون^(٥) » إشارة إلى الكلمات الوسطى ؛ ولأجل هذا تقدّمت عبارة : « الصّافون » في كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « والصّافّاتِ صَفّاً ، فالزاجرات زجراً^(٦) » . وفي هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد نستعمل « الكلمة » في القرآن أيضاً بمعنى السر .

قلت للحكيم : أخبرني الآن عن جناح جبرائيل . قال : أعلم أن لجبرائيل جناحين^(٧) : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق ؛ وأما الجناح

(١) اقتباس منقول .

(٢) سورة البازعات : ٤

(٣) سورة النازعات : ٥

(٤) سورة الصافات : ١٦٥

(٥) سورة الصافات : ١٥٦

(٦) سورة الصافات : ١ - ٢

(٧) - : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرضه ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شيء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لاحتين بهذا العقل الأول . الأول هو الوجوب ، يعني أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته ، وجدته واجباً بوجود العلة ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذي يقول عنه المؤلف لأنه النور المحض ، وأنه في ذاته لإضافة ولا نسبة له ، لا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق . والصفة الأخرى هي الإمكان ، يعني أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدته ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذي يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها السكاف الذي يظهر في وجه القمر ؛ وهذا السواد والكاف صفتان للإمكان العارض لوجوده . ولذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليهما بجناحي جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانب منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحى جبرائيل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة منى وثلاث ورباع (١) » . وقد ذكر منى فى أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة (٢) . ومن ها هنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة فى علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره (٣) . وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا (٤) » .

فللكافرين أيضا كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خلق الخلق فى الظلمة ثم رش عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر وكذلك ورد فى القرآن الكريم : « وجعل الظلمات والنور (٥) » ؛ فإن تلك « الظلمة » التى نسبت إلى فعل : « جعل » ، أصبحت عالم الغرور ، وأما ذلك « النور » الذى ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو شعاع الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع فى عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب (٦) » ، إذ أن الكلمة أيضا

(١) سورة الملائكة : ١

(٢) سمه : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ماضيه أقل ، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : « لأن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة »

(٣) سمه : لأنه لا يفهم أحد أين الفرق عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا الفرق عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا دواليك . حقا لأن أحدا لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

(٦) سورة الملائكة : ١١ .

من شعاعه؛ وكذلك قوله « مَثَلًا : كَلِمَةً طَيِّبَةً ^(١) » ، فهي كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى ؟ ! وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إليه يصعد الكلم الطيب ^(٢) » الآية ، وكذلك : « تخرج الملائكة والروح إليه ^(٣) » - فإن عبارة « إليه » ترجع في الحالتين إلى الحق جلت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضا « النفس المطمئنة » ، إذ قال : « ارجعي إلى ربك ^(٤) » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل أغنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضیئة من الجناح الأيمن ^(٥) . وأما الحقائق التي تلتقي في الخواطر والتي شأنها كما قال : « كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ^(٦) » ، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال : « ونادى أن يا إبراهيم ^(٧) » وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن ^(٨) . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الأيسر ^(٩) .

قلت للشيخ : فما هي - في آخر أمرها - صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزا إن عِلِمَتْها على ظاهر معناها كانت تخيلات

(١) سورة إبراهيم : ٢٩

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة المعارج : ٤

(٤) سورة القدر : ٢٨

(٥) سم : يعني أن عالم الكون والفساد صادر عن صفة لمكانه ؛ ولهذا فهو قابل للمدم ؛ أما

الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوه ، ولهذا فإنها غير قابلة للمدم .

(٦) سورة المجادلة : ٢٢

(٧) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٨) سم : معلوم مما قلناه أن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس

الإنسانية . وينتج من هذا أن لقاء الحقائق الروحية والنداء القدسي كليهما من تديره .

(٩) سم : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر في عالم الكون والفساد وهو محل القهر

والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره .

لا حاصل لها (١) .

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل ! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : « إليه يصعد الكلم الطيب » (٢) ؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : « ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أى فى جانب الربوبية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التى قال الحق تعالى عنها « أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » (٣) ؟ قال : ذلك عالم الغرور الذى هو أليق محل للكلمة الصغرى . ثم إن الكلمة الصغرى أيضا قرية لأن الله تعالى قال : « وتلك القرى قصص عليك من أنبأها وفيها قائم وحصيد » (٤) . أليس هذا هيكل الكلمة الذى أصبح خراباً ؟ على أن ما ليس له مكان ، وما خرج عن كليهما فهى كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عندما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم (٥) ، وتغيبت عنى جماعة هؤلاء الشيوخ (٦) ، وبقيت فى حيرة متشوقاً إلى صحبتهم عاضاً أناملى وصارخاً الويل ومظهراً لعظمة حيرتى . ولكن لا فائدة بعد . هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام .

(١) - : يعنى أن كل ماله سورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما تستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة النساء : ٧٧

(٤) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢

(٥) - : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانطلق الباب المطل على الخارج (أى على العالم الروحى) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب التجار ، وهم رجال الأعمال والمشغل ، ويقصد بهم الحواس الطاهرة ، إلى أشغالهم . — إلى جانب القراءة « بازاريان » (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى « بازاريان » (فلاهون) ، لأنه يستمر فى شرحه قائلاً : « انه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تميز بدور ادراك الجزئيات المحسوسة ، حتى تشر كلمات معقولة » .

(٦) - : يعنى أنه لما حدث الالتفات فى العالم المحسوس ، حرم مشاهدة العالم العقول . والتحصير على مشاهدة العالم العقول والجواهر القدسية ضرورة آلية .

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى الموام وإلى غير أهلها ستفصل
 نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال .
 وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد ، وآله وسلم تسليما .



ملحق

==

المبـاهلة

بين النبي ونصارى نجران

في سنة ١٠ هـ بالمدينة

تأليف

لويس ماسينيون

—

طبع في ميلان Melun

سنة ١٩٤٤

المباهلة

دراسة لدعوة النبي محمد نصارى بنى الحارث من نجران إلى

المباهلة سنة ١٠ هـ = ٦٣١ م في المدينة

في العدالة بين الناس يتم تأكيد الحقيقة إما بالقسم أو بالمباهلة ، أو بالاستدلال اليقيني أو بالالتجاء التحكى إلى العمل . ومنذ العهد البابلي كانت الوسيلة الوحيدة في القانون الدولي إلى الألوهية (أيا كانت العقائد المحلية) عند الساميين كانت هي القسم التطهري (في مقابل قسم الوعد) ، وهو صيغة ملاعنة شرطية يتفوه بها المتهم ضد نفسه ، وبهذا عينه يحققها الله إن شاء : وهذا القسم هو المكون للمباهلة نفسها ، أكثر من شعيرة الشهادة المادية (« نار الهولة^(١) » عند البدو) أو الامتحان القضائي نفسه (الماء المشروب ، أو النار الملموسة) ، لأن الله ، المعتقد أنه قادر قدرة مطلقة ، يدعى بهذه الصيغة : « إذا كنتُ فعلت هذا ، فليعاقبني الله (هكذا أو على هذا النحو) » . وليس من الضروري ، لتحقيق المباهلة بالمعنى الاصطلاحي الفني ، كما لاحظ باتتا Patetta ، أن ينظم « حكم الله » ويهاب به بواسطة السلطات الانسانية (رجع إيليا على الكرمل : سفر الملوك الثالث ، ١٨ : ٣٨) : بل يكفي أن يعتقد الطرفان المتنازعان أن تدخل الله لأمفر منه .

وفي الجماعة الإسلامية شعيرة خاصة للملاعنة الشرطية المتبادلة تسمى « المباهلة » ، يريد هنا أن نبحث في كيفية أدائها ، وفي أصلها القرآني ، وفي الظروف والنتائج التاريخية التي حدثت فيها وعنّها وعن الرمز الذي تعنيه من الفاحية الدينية .

(١) [« الهولة : نار التهويل وهي النار التي كانت توفد في بئر ويطرح فيها ملح وكبريت ؛ فإذا اشتعلت قال المهول (وهو الطارح) للمستحلف عندها : « هذه النار قد تهدتك » فينكل عن اليمين » ، — المترجم] .

١ - كيفية الاداء

تسمى هذه الشعيرة باسمين مختلفين مأخوذين من الجذر «بهل» (في العربية بمعنى أرهب، وفي السريانية بمعنى هدا، طمأن، وفي العربية بمعنى لعن)؛ وفقاً لكونها دعاء (فرد واحد) فتسمى ابتهالاً (الصيغة الثامنة للجذر)، أو ملاعنة متبادلة فتسمى مباهلة (الصيغة الثالثة). والابتهاال عبارة عن رفع اليدين ممدودتين فوق الرأس (أو أيضاً إلى الخلف قبالة لوحى الكتف)، والراحتان موجهتان إلى الوجه (ابن قتيبة، «عيون الأخبار»، ج ٢ ص ٢٨٣، المجلس، «بحار الأنوار»، ج ٤ ص ١٠٧) (١).

وفي الأصل كانت المباهلة تتكون من ثلاث عمليات: استهلال هو «الجشوء»، وذلك أن يجلس المرء على ركبتيه ويضع عليهما يديه متباعدتين للنهوض من أجل معارضة الخصم، ثم «تشبيك» فيه يشبك الطرفان يديهما اليمنيين، ثم «رفع» اليدين إلى السماء مع تحية الأصابع والنطق بالصيغة.

والالتهجاء إلى المباهلة مشروع عند أهل السنة (حديث ابن عباس، ورد في تفسير الألوسي)، لكنه لم ينظم، وتعرض لها الحنابلة (ابن الجوزي، «مناقب ابن حنبل»، ٤٨٤) ولجأوا إليها (ابن تيمية في سنة ٧٠٥ = ١٣٠٥ بدمشق ضد الرفاعية، أنظر «مجموع الرسائل والمسائل» القاهرة سنة ١٣٤١ ج ١ ص ١٢٢).

وعند الشيعة نجد كتب الفقه تعالجها في باب خاص وتحدد مراسمها (الكليني، «الكافي»، تحب الكلمة، محمد الخونساري، «الوافي»، ج ١، ٢٣١ - ٢٣٢؛ «الوسائل»، ج ١، ٤١٦، ٤٢٨؛ القاضي النعمان، «الدعائم»، ج ١ ص ٣٣ ب، «بحار الأنوار» ج ٦، ص ٦٥٤، عباس القمي، «السفينة»، ج ١، ص ١١٢).

والسبب الرئيسي في تشريع المباهلة عند الشيعة هو أنهم يجدون فيها، وهم الفرقة التي

(١) قارن لغة الإمام جعفر ضد والى الكوفة، داوود، عند وفاة المعل (الحصبي): «الهداية» (ص ٣٤٠)؛ وأبا حاتم الرازي، «الزينة»، ١١٤٩ - ١١٥١.

يسود فيها نظام الأمراء ، الوسيلة الوحيدة لإرغام إخوانهم في الدين على الاعتراف . وما يروى في هذا ما وقع لعبد الله بن محمد بن عيسى القمي ضد الخيراني سنة ٢٥٤ (الاسترأبادي ، « المنهج » ، ٤٧) ، وللشلمغاني ضد ابن روح سنة ٣٢٢ (الذهبي ، مخطوطة باريس ، ١٥٨١ ، ص ١١٥) . ومسألة الذهاب إلى الجبان تشير إلى الأصل التاريخي لهذه الشيعة : فعند مقبرة البقيع بالمدينة دعا محمد وفد نجران من النصارى إلى المباهلة ، في المكان المعروف باسم « السكيب الأحمر » ، واشتهر منذ سنة ٣٥٩ باسم « جبل المباهلة » ، وفيه تمت حينئذ الخطبة (في الحج) للطبيع ، ضد الخطبة الفاطمية في المسجد الحرام (انظر احمد بن عبد الجليل السجزي ، « جامع شامى » ، مخطوطة فارسية ، ص ٣٠ ، س ٣) .

وعند الدروز يجب على المتلاعنين أن يمسكا السلسلة ذات السبعين حلقة في قبة السلسلة بالحرم الشريف في القدس ، لأن هذه السلسلة ترمز إلى سلسل (الاسم الغنوصي لسلمان) الذي كان في نظرهم حكماً أعلى من محمد في مباهلة المدينة (حمزة : « كشف الحقائق » ، نشرة زيبولد ، كتب الدروز ، ص ٨٨ — ص ٩٠ Seybold, Drusenchriften = رقم ١٣ في دي ساسي de Sacy ، أنظر سورة الحاقة ، آية ٣٢) . ومن هنا كان الدور القضائي المنسوب إلى سلمان (المنفذ لعقوبات الله ، في « مجموع الأعياد » النصيرية ، ١٢٦ ، ١٣١ ، ويحمل هواين ملحم ، وشفيع نقابة الجلادين في استامبول ، وفقاً لأولياء شلبي كما لاحظ (M. H. Wahitaki

٢- الأصل القرآني والإسناد

تقول الآية ٥٤ من سورة آل عمران ، وهي تتلو مباشرة الآية التي تؤكد أن عيسى خلقه الله من تراب مثل آدم :

« فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ : تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ، ونِسَاءَنَا ونِسَاءَكُمْ ، وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ » .

والمؤرخون والمفسرون ، بين شيعة وسُنِّيَّين ، قد أجمعوا على أن هذه الآية تتعلق
بالمناقشة التي دارت بين محمد وبين نصارى نجران سنة ١٠ هـ - سنة ٦٣١ م ، وأن الخس
رهائن التي أعلنها بقوله من بين أهله كانوا : الحسن والحسين (= أبناءنا) ، وفاطمة
(= نساءنا ، كذا) ، وعلى ومحمد نفسه (= أنفسنا) . وننظر الآن في القسم الأول
من هذا القول ، مرجئين البحث في القسم الثاني منه إلى الفقرة الخامسة .

من المقرر أن محمداً قد عقد حوالى سنة ١٠ هـ (بعد آية الزكاة - في سورة التوبة : ٢٩)
مع وفد من نصارى نجران اتفاقاً سياسياً (صلح ، مُصالحة) صار - بعد تجديد خلفائه
له وتعديله - النموذج الأول « للامتيازات » التي يَسْرَت للطوائف المسيحية في الدولة
الإسلامية البقاء فيها طوال ثلاثة عشر قرناً نظير دفع جزية . وقد حاول السكتبة النصارى
أن يستبدلوا بالنص الأصلي الذى أورده وتناقلته كتب الفتوح ، نصاً أكثر تلاؤماً مع
مطالبهم ؛ وقد يَبْتَنُ (فى مقالة نشرت فى « الحياة والتفكير » ، باريس سنة ١٩٤١ ،
ص ١ - ص ١٤) كيف أن هذا السجل الذى أذيع بعد سنة ٢٦٥ هـ - كان تعبيراً
عن السياسة الإسلامية النصرانية كما دعا إليها هنالك فريق الوزراء الحارثيين ، بنى وهب
وبنى مغلد فى بلاط بغداد .

لكن ، هل يمكننا أن نؤكد أن هذه المصالحة قد سبقتها وبعثت عليها دعوة إلى
المباهلة ؟ إن جميع كتب الوفود تؤكد هذا ، وإذا كان ثمت قلة من كتب المغازى
والفتوح تغفله (أبو يوسف ، ضد البلاذرى) ، فإن لدينا دلائل مؤكدة : (أولها) أن هذا
الاتفاق مع أهل نجران كان الوحيد الذى لم يكن من شأن موت محمد أن يبطله ، وهذا
لأنه شارك فيه ضامنون عاشوا بعده وحافظوا عليه ، ولم يكونوا مجرد شهود على صحة
توقيعه مادياً ، إبان حياته ، بل كانوا أيضاً أبدالاً حقيقين ، هم آل محمد ، صاروا أبدالاً
عنه بنطق سابق لصيغة شعائرية (١) ؛ (وثانيها) أنه فى سنة ١١ أثناء الرُذَّة عارض
عبد الله بن عبد المدان ، الذى سيصاهر عبيد الله بن عباس ، نقول إنه عارض باسم

(١) [الصيغة هى صيغة المباهلة التى نطق بها للنبي لشمس عليا والحسن والحسين وفاطمة بنتها
بدلاء عنه] .

بنى الحارث في أن تشترك نجران في فتنه الأسود (بن كعب العنسي) : وهذا إذاً لأنه شعر دائماً بأنه مرتبط تجاه خلفاء محمد بعد موته ؛ ثم إن قبيلة همدان ، وكانت مجاورة وحليفة لبني الحارث بن نجران ، وحاولت أن تعقد ميثاقاً مع محمد قبل الهجرة ، وتلفت الإسلام عن علي ، قد كونت فرقة من أغرب الفرق (ابن سبأ الهمداني ؛ حداد على مقتل الحسين ابتداءً من سنة ٦١ ؛ استبدال حفظة الشبايح بالحسين) على أساس دعوى أحقية علي وآله تتضمن تضامناً شعائرياً بين خُصاس المباهلة ؛ (وثالثها) أنه في سنة ٤٠ احتفظ الصحابي سعد بن أبي وقاص بموقف الحياد ورفض الاشتراك فيما أمر به معاوية المؤذنين من لعن علي : لثلاثة أسباب ، من بينها أن النبي أشرك علياً معه في المباهلة (صحيح مسلم ، بشرح النووي ، ص ٥ ، ١٧٥) .

إسناد الرواية

منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة يورد كُتّاب السيرة عن عام ١٠ هـ ، المعروف بعام « الوفود » أو « السفارات » ، حديثاً مفصلاً عن وفد نجران ، يكاد يتكرر بصورته عند ابن سعد (المتوفى سنة ٢٣٠ هـ ؛ « الطبقات » ج ١ ق ١ ، ١٠٨ ص ١-٢ ، ٨٤ ؛ عن المدائني ؛ مع أسانيد كثيرة درسها ابن تيمية في « الجواب الصحيح » ، ج ١ ، ص ٥٤) ، وعند عبد الملك بن هشام (المتوفى سنة ٢١٨) الذي أعاد نشر رواية محمد بن اسحاق (المتوفى سنة ١٥١) . ويرد هذا الحديث بطريق محمد بن جعفر الزبير ، فعروة بن الزبير (المتوفى سنة ٩٣) ، فبريدة الأسلمي (المتوفى سنة ٦٣) ، فمسينة السلماني الهمداني (المتوفى سنة ٧٢) : عن مسيحي بكرى اعتنق الإسلام هو كُرْز ابن علقمة البكري ، الأخ الأصغر (أو الابن ، فيما يقول ابن هشام) لأسقف نجران ورفيقه في وفد سنة ١٠ ، وكُرْز هذا الذي يقال إنه ذكر عن أخيه تحفظاً ضمياً (١)

(١) [الإشارة هنا إلى ما رواه ابن هشام عن ابن اسحاق أن أبا حارثة بن علقمة ، أحد بني بكر بن وائل ، أسقف نجران ، لما جاء إلى النبي جلس على بطة وولى جنبه كُرْز فعُمرت البطة فقال كُرْز : « تعس الأبيد ! » يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أبو حارثة : بل أنت تعست ! فقال : ولم يا أخي ؟ قال : والله إنه للذي كُنّا ننظر ! فقال له كُرْز : ما يمنك منه وأنت تعلم هذا ؟ فالتحفظ المضمر هنا معناه اعتقاد أبي حارثة بنبوة محمد دون تصريحه بذلك] .

يُروى أنه حج وأنشد شعراً (أضاف ابن هشام إلى شطري ابن اسحق شطراً ثالثاً نقلاً عن أهل العراق ، خصوصاً أبو عبيدة مَعْمَر المتوفى — وقد بلغ المائة — سنة ٢٠٨ ؛ وهذا يثبت قدم هذه الرواية) .

وهذه النادرة المتعلقة بكرز والتي هي بمثابة إطار تقديمي ، هي الأساس لإسناد ثانٍ للحديث، أو رده في أحد كتبه محدثٌ سُنِّي هو أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (المتوفى سنة ٢١١ ؛ وصار شيعياً بتأثير أحد زهاد البصرة وهو جعفر بن سليمان الضُّبَعِي المتوفى سنة ١٧٨) ؛ وفيه يستبدل بآيات كرز اقتباس من إنجيل منحول ذو صيغة شيعية مغالية ؛ ويرتفع الاسناد من الصنعاني إلى كرز بطريق عمر بن راشد اليمامي ومحمد بن المنكدر ابن عبد الله التيمي المدني (المتوفى سنة ١٣٠) بواسطة جد الأخير (راجع ابن مهييار المتوفى بعد سنة ٣٢٣ ، « التفسير » : أورده المجاسي ، « بحار الأنوار » ، ج ٦ ، ص ٦٥٦) .

وتمت إسناد ثالث لا يتصل بكرز يقال إنه يرجع مباشرة إلى الوسط المسيحي لبني الحارث في نجران ، وإلى الشاعر (نيمان)^(١) الأعشى من بني تغلب الذي تغنى بيهودم ؛ وهو يمر بطريق يونس بن متى وسماك بن حرب الدَّهْلِي (المتوفى سنة ١٢٣ ؛ وقد بينا أهميته بالنسبة إلى أسطورة سلمان)^(٢) ويفضى إلى كتاب الأغاني (الطبعة الثانية ، ١٠٠ ص ١٣٦) يقيناً قطعاً عن طريق هشام بن محمد بن صاعد السكلي (المتوفى سنة ٢٠٦) ، النسابة المشهور ، وقد نبه صاحب الأغاني إلى تحيز هذه الرواية إلى جانب بني الحارث الذين كانوا آنذاك ذوي نفوذ كبير في بلاط بغداد (« الأغاني » ط ٢ ، ص ٩٠ ، ص ١٩ ، ص ١٨٠ ص ١٦١ ؛ ونحن نعلم أن ابن السكلي كان يرجع — عن طريق والده للمتوفى سنة ١٤٦ — إلى الروايات الشيعية المغالية التي أشاعها أبو صالح باذام ، مولى أم هانئ ، تحت اسم ابن عباس ؛ وقد روى عمرو الشيباني المتوفى سنة ٢١٣ عن ابن السكلي) .

(١) يسميه ياقوت باسم ربيعة بن يحيى ، توفي سنة ٩٢ (« معجم الأدباء » ، ج ٤ ص ٢٠٧) .

(٢) [راجع بحث ماسينيون عن سلمان في هذا الكتاب ص ٢٦ ، ص ٥١] .

وقبل هذه الروايات الثلاث المفصلة (وتتصل بفكرة الوفود) ليس لدينا غير إشارات موجزة وغامضة، عارية عن الإسناد، أوردها المفسرون (الضحاك الهلالي المتوفى سنة ١٠٥؛ اسماعيل السدّي المتوفى سنة ١٢٧؛ ابن جريج المتوفى سنة ١٥٠؛ منذر العبدى؛ مُسَمَّر بن راشد العبدى المتوفى سنة ١٥٣، وقد جمعهم الطبرى في « تفسيره »، خاصاً بالآية ٥٤ من سورة آل عمران).

بيد أن جامعى الروايات الخاصة بخراج الفتوح يقدمون لنا روايتين على الأقل تشهدان بالقيمة التاريخية لمصالحة نجران: إحداهما رواية القاضى أبى يوسف يعقوب الانصارى (المتوفى سنة ١٨٢، في كتاب « الخراج »)، وهو يفضل المباهلة (لأسباب تتصل بالخلافة من غير شك) ويُسَمِّل الإسناد؛ ثم رواية البلاذرى (المتوفى سنة ٢٧٩، في كتابه « فتوح البلدان ») الذى ينقل عن وكيع (المتوفى سنة ١٩٧) ويقرر هاتين النقطتين (المباهلة والإسناد) ويضيف أسانيد أخرى تحدد تاريخ المنفيين من أهل نجران فى العراق (ومنها إسنادان على الأقل يرجعان إلى ابن الكلبي).

ويلاحظ أن الأسانيد المتصلة بركز صادرة عن الزبيرين وتأتى برواية ضد الشيعة تغفل تماماً الدور السياسى لبني الحارث (أنظر فيما يتصل بركز، « الإصابة » تحت رقمى ٧٣٩٨، ٣٦٣٣)، هذا الدور الذى لم يتيسر إبرازه إلا فى العصر العباسى عن طريق ابن الكلبي. كما يلاحظ كذلك أن الطقوس الشيعية القديمة جداً للمباهلة، وهى التى يشهد بها قول لأبى رباح (مبصرة) مولى أم سلمة، والطقوس الكيسانية (ابن الداعى، « التبصرة » ط ٢ ص ١٩٥)، نقول إن هذه الطقوس لا تظهر إلا بعد « تاريخ » اليعقوبى (سنة ٢٧٨) فى تفسير ابن ماهيار (بعد سنة ٣٢٣) وفى « كتاب المباهلة » للشلمغاني (المتوفى سنة ٣٢٢) وفى « مجموع الأعياد » لميمون الطبراني (المتوفى بعد سنة ٤١٨).

ومحمد بن عباس بن ماهيار، وهو شيعى من باب الطاق، قد جمع تفسيره إحدى وخسين

رواية (ذات أسانيد مستقلة) عن المباهلة (أورد منها ٢٧ الطاووسى فى « سعد السعود » - وفقاً « لبحار الأنوار » ، ٦٠ ، ص ٦٥٦) .

٣ - موجز الرواية

(١) لما أن امتدت الدولة الإسلامية الناشئة إلى اليمن ، أرسلت جمهورية نجران النصرانية وفداً سياسياً إلى المدينة فى شوال سنة ١٠ ، وكان يتكون من ٧٠ فارساً منهم ١٤ من الأعيان ، والثلاثة الرؤساء : العاقب (قميم المهن المدنية) ، السيد (مدير القوافل) والأسقف (الأسقف ومفتش المدارس والأديرة ، وعلى اتصال بالدول المسيحية) ، وجاء هذا الوفد للمفاوضة مع محمد .

(ب) وكانوا يرتدون الديباج ؛ واتصلوا بالشعب ؛ وسمح لهم النبى بالدخول فى مسجده .
للصلاة متجهين قبيل المشرق

(ح) فلما اجتمعوا مع النبى لا مهم محمد على الاعتقاد بألوهية المسيح ودعاهم إلى الاسلام واحدمت المجادلة فاقترح عليهم النبى ، مستلهماً الآية ٥٤ من سورة آل عمران ، المباهلة . بأن يتلاعنا صبيحة الغد ٤ شوال سنة ١٠ (١٥ يناير سنة ٦٣١ : أنظر البيرونى « الآثار الباقية » ، ص ٣٣٢) .

(د) فلما تشاوروا واستشاروا ، جاء الرؤساء المسيحيون فى الميعاد ليعلنوا تخليهم عن المباهلة ويصالحوه .

(هـ) والشروط التى قبلوها هى أن يؤدوا كل ستة أشهر ١٠٠٠ حلة من حُلل الأواقي (= ثمن كل حلة أوقية من الفضة أو ٤٠ درهماً) وذلك فى رجب وفى صفر ، وأن يقدموا إذا أرسل المسلمون حملة إلى اليمن ٣٠ درعاً ، ٣٠ رحماً ، (وفى رواية : جلوداً ، الصنعانى) ٣٠ بغيراً ، ٣٠ فرساً ؛ وإذا بعث النبى إليهم رسلاً فليضيفهم شهراً على الأكثر . وفى مقابل هذا سيكونون فى حماية الدولة الإسلامية (جوار الله ، ذمة

الرسول) تضمن لهم أشخاصهم وأموالهم وعباداتهم (الإبقاء على الأساقفة والرهبان والقسيسين = الواقف) ، وألا يدفعوا عشوراً ولا يؤدوا خدمة عسكرية ولا نفقات جند ، بشرط ألا يأكلوا الربا ولا يتعاملوا به .

(و) ووقع هذا الاتفاق من جانب المسلمين : أبو سفيان بن حرب (= زعيم الأمويين) ، وغيلان بن عمرو ، ومالك بن عوف النصرى والأقرع بن حابس التميمي الحنظلي ، والمغيرة بن شُعبة الثقفي ، والليث . وكان هذا الاتفاق هو عبد الله بن أبي بكر أو علي بن أبو (كذا) طالب . وهذه الأسماء ذكرها جند سلمة بن عبد يشوع (بطريق يونس بن بقير الشيباني الكوفي المتوفى سنة ١٩٩) . — ومن جانب المسيحيين يذكر السجل الموضوع أسماء شهوده .

وهذا الموجز يدعو إلى الملاحظات التالية :

أولاً — الاختلافات :

تتفق المصادر على اسم «العاقب» : عبد المسيح بن دارس السكندی ، وهو شخصية تاريخية ، ووالد رحيمة^(١) التي ستزوج عبد الله بن عبد المدان الحارثي ، وهي جدة ربيعة أم أول الخلفاء العباسيين (بدلاً من «دارس» يقول الشلمغاني : «شرحبيل» ، ويقول ابن شهر آشور : «يوانان») . و «السيد» يسمى أيضاً «نمال» ، «الطيب» ، ويلقب بـ «الأيهم» أو «الأهم» (ويلقبه ياقوت بلقب وهب ؛ والفرات : «الحسن») و «الأيهم» يذكرنا بـ «الأيهم بن النعمان الفسائي» (في سنة ٥٧) وتاريخ سيئرت Séert يقول عن «السيد» إنه كان من بني غسان ؛ والشلمغاني يسميه : «أبو قره الأهم بن النعمان اللخمي» . و «الأسقف» يرد اسمه دائماً : «أبو حارثة ابن علقمة» ؛ وأنه من آل بكر (وابن دريد يقول على نحو أدق : إنه من بني ذهل ابن ثعلبة ؛ وياقوت وحده يسميه «اليا» ، والشلمغاني يسميه «الحسين») .

(١) تصغير رحم ، وهو اسم لشهيدة استشهدت في سنة ٥٢٣ ميلادية (مورج : «كتاب الحميريين» ص XCVI) .

وثبت الأربعة عشر عيناً ، كما ورد لدى ابن اسحق ، لا يتضمن من الأسماء المعروفة غير قيس بن الحصين بن قينان ذى الفضة الحارثي ، ويزيد (ابن عبد اللدان الحارثي) وأبنائه ؛ ويذكر أنهم جميعاً كانوا من بني الحارث بن كعب وأنهم كانوا من النصارى الملكانية ؛ بينما نجد مؤلفين آخرين يذكرون أنهم كانوا وفوداً يمثلون مختلف الفرق المسيحية .

وهناك مفسران ، هما الضحّاك والمنذر العبدى ، يذكّران أن وفود النصارى قد تباحثوا مع القبائل اليهودية فى المدينة (وقد قضى على هذه القبائل فى سنة ٥ هجرية) ؛ وبعد تبادل بعض عبارات المودة (التحول إلى قرّة وخنازير — فى القرآن سورة ٥ « المائدة » آية ٦٥ ؛ راجع التفسير الشيعى الذى وضعه الفرات بن ابراهيم) أقروا بنبوّة محمد وأنه نبي صادق ، وتخلّوا عن المباحلة (ويرى محمد حسين هيكل فى هذا « مؤتمراً للأديان ») . وابن اسحق يقول إن النصارى اتصلوا بعثمان بن عفان ، وفى النهاية اتصلوا بأبى أيوب الأنصارى .

وتم ثلاثة مفسرين (الضحّاك ، وجابر الجعفى والسّدى) يلحون فى تأكيد عدد الأساقفة الأعضاء فى وفد نجران (٨ ، ٣ ، ٢) . ويروى أن الوفد سئل عن عدد أهل الكهف (« الكشف » للزمخشري ج ٢ ص ٢٠٥ ؛ تفسير البيضاوى ج ١ ص ٥٥٩ ؛ أبو حيان ج ٦ ص ١١٣) .

والمصادر الشيعية تهتم بوصف مناظر « الكتّيب الأحمر » فى صبيحة اليوم الذى عدل فيه النصارى عن المباحلة . فبين شجرتين مقطوعتين كعمودين أمر محمد بنصب كساء أسود كبير ، « كساء قطّوانى ^(١) » ، على هيئة رواق وجلس تحته وعن يمينه على وأمامه حفيده (الحسن والحسين) وخلفه فاطمة . فلما أراد العاقب والسيد بأولاد عمهما الخمسة التقدم ناحية الكساء شاهدوا من فوق رؤوسهم أضواء صاعقة فارتاعوا ؛

(١) [قطوان : موضع بالكوفة تنسب إليه الأكسية القطوانية] .

وتلاّأت النجوم ، وانحنت الأشجار وسقطت الطيور على الأرض منشورة الأجنحة وهي تتقيأ ، وبدأ محمد فرغ يديه ، حينما التمس النصارى هدنة . وأما المسلمون الموالي (من غير العرب) فقد شاهدوا تجلى المجد الإلهي وهو يحيط بالخمسة تحت « الكساء » . و « قطوانى » نسبة إلى نوع من القماش الثمين الذى كان ينسج فيما بعد فى الكوفة فى حى بجيلة فى القبيلة التى تحمل هذا الاسم ؛ وتنبأ المتنبيون بأن المهدي سيرتدى كساء قطوانياً (راجع « الاصابة » تحت رقم ٧٩٢٧ ؛ والبلاذرى ٤٦٨) .

ثانياً — الأحوال السياسية للوفد :

بعض المؤلفين يرون فى الوفد نوعاً من الضغط السياسى ، والانذار النهائى الذى وجهه النبي لحمل نصارى نجران على تحديد موقفهم (حميد الله) ؛ وصهيب أو خالد بن الوليد هو الذى أتى بالوفد إلى المدينة (ابن بكار ، تبعاً لشهر ، كما ورد فى « الأغانى » ط ٢ ج ١٠ ص ١٣٦ ؛ ابن سعد ج ٥ ص ٣٨٥) . وعلى العكس من ذلك نجد الشلمغانى يصور نصارى نجران على أنهم كانوا يعملون على تحويل الحج عن الكعبة ، وذلك بقصد مخالفة بين الدول النصرانية ، من بيزنطة ودولة الفساسنة والحيرة حتى الدول الخمس الإفريقية المسيحية (الحبشة ، وعلوه ، والنوبة ، وزغاوه ، ومريسة ، على النيل ، راجع ياقوت ج ٤ ص ٥١٥) وأنهم جاءوا إلى المدينة ليستخبروا قوة العدو الفعلية (بناء على نصيحة العاقب والسيد وقد كانا مائلين إلى محمد سرّاً) قبل القيام بالحرب .

ثالثاً — النتائج السياسية :

وأراد محمد أن يستغل « استسلام » النصارى لصالح الدعوة الإسلامية فيقال إنه أرسل فوراً بعد ذلك إلى نجران والياً هو قروّة بن مُسَيْك بن الحارث بن سلمة بن الحارث المرادى (« العقد » ، ج ٢ ص ٥٨) أو عمرو بن حازم (وكانت سنة ١٧ سنة ؛ وتذكر حالات مشابهة فى تلك السنة : معاذ ، جرير ، أسامة ، أنس) ؛ وأميناً لدى الغالبية المسيحية

هو أبو عبيدة عامر بن الجراح ، وكذلك عُيِّن أمير لبني الحارث الذين اعتنقوا الإسلام هو قيس بن الحصين بن قينان ذى الفصة . وهذا أمرٌ جازٍ ، ولكنه لم يستمر طويلا ، فابلت الردة أن اندلعت في اليمن بعد ذلك ببضعة أشهر . أما النتائج السياسية الحقيقية فكانت على نوعين : (١) أمان الغالبية المسيحية وازدهارها الاقتصادي لقربة عشر سنوات ؛ (٢) وفيما يتعلق بأسرة عبدالمدان الطامحة أصبح أحد أبنائها قويا كل القوة بعد اعتناقه الاسلام وهو صهر ووارث عاقب نجران النصراني ، ورئيس صناعة النسيج ومالية البلاد ، بينما أخوه الذى خلفه أصبح صديقا ، بل قريبا ، للعباس ، عم الرسول ، في المدينة ، وتولى إدارة الأموال اللازمة سنويا للحج إلى مكة ، فصارت لأسرة عبد المدان قوة اقتصادية لا نظير لها في بلاد العرب والعراق ، وكانوا القاعدة للمؤامرة العباسية المطالبة بالخلافة .

٤ - الدور الاقتصادي لنجران

والتطور السياسى لبني الحارث

كانت نجران حين الهجرة — كما يبين ذلك لامانس (في كتابه عن «يزيد الأول» ص ٣٢٩ — ٣٦٩) المركز الوحيد لصناعة النسيج في الجزيرة العربية ؛ وهذا هو السبب في أن معاهدة سنة ١٠ هـ بين النبي ووفد نجران اشترطت أن تقدم نجران كل سنة ألفي حلة من الديباغ المطرز بالذهب ؛ كما كانت نجران المركز الوحيد الذى كانت الأموال فيه في يد النصارى ، لا في يد اليهود كما كانت الحال في الحجاز (وهذا هو مصدر عداوة^(١) نجران لليهود ، عداوة نجدتها عند الوزراء الحارثيين في القرن الثالث الهجرى) : ومن المعلوم أن سعر العملة في المدن الإسلامية كان يتوقف على مستودعات الثياب الثمينة (المطرزة

(١) ضد السياسة الساسانية التى اتبناها «الأبناء» الفرس (اضطهاد سنة ٥٢٣ م) .

والفضة) في أسواق خاصة تسمى « القيساريات ». ونجران هي الأصل في هذا كله ؛
ووظيفة العاقب أن يقوم على تنظيم هذه العملية .

ويرى لامانس أن معاهدة سنة ١٠ جرت بين نذيين أحدهما صناعي (نجران) والآخر
عسكري (المدينة) . فلما صارت المدينة عاصمة امبراطورية (= دولة الخلفاء الراشدين)
فإنها كانت تزيد في مشترياتها من الثياب الثمينة من نجران ، وازدياد هذه غنى ازدادت
تبعيتها للمدينة .

كانت الدولة الإسلامية تشتري سنوياً من نجران الكسوة التي توضع على الحجر
الأسود في مكة . وكان هذا الرسم يدخل ضمن السقاية ، أي العناية بالحجاج ، وكانت
السقاية للعباس ، عم النبي ، وذريته ؛ وكانت أم العباس هي أول من وضع أول كسوة
(جود فروادى مومبين ، « تعليقات » ، سنة ١٩١٨ ، ص ٨) . وهذه المهمة أثرت
منها أسرة العباس إثراءً بالغاً^(١) ، وجعلها على صلات تجارية بعاقب نجران ، ثم بصهره
وخليفته الذي اعتنق الإسلام ، وهو يزيد بن عبد المدان الحارثي الديلمي .

وأ أسرة بني عبد المدان ، التي يبدو أنها جاءت من الجنوب (حضرموت) لم تكن
لها السيادة السياسية آنذاك على بلحارث^(٢) (بل كانت السيادة السياسية إما لبني قينان ،
ذو الفصة ، وإما لسيد « جنيب » أي مأخوذ من قبيلة أخرى مثل أيهم الفسائي ؛
قارن الأهم سنان بن سمية التميمي المقاعسي الذي عين في يوم الكلاب الثاني سيداً لقبيلة
كندة) . ورب الأسرة ، يزيد ، أسمه الكامل يزيد بن عمرو عبد المدان بن يزيد الديان
(الذي قتل في يوم الكلاب الثاني) بن قطن بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن
كعب بن الحارث بن كعب بن عمرو بن العلاء بن مذحج (راجع فستفلك : جداول .

(١) وكان الكثيرون منهم أمراء الحج ؛ عيد ١٥ شعبان ؛ وحلوا محل آل صفوان التميمي .
فيما يتعلق بـ « التعريف » الذي حاول عبد الله بن عباس أن ينقله إلى البصرة في سنة ٣٩ هـ .
(٢) كان بلحارث قد حلوا محل بني الأفي (٤٠٠٠ رجل) في نجران ، بفضل تحالفهم
مع بني همدان .

الأنساب ، برقم ٨ ، وقارنه بما ورد في « العقد الفريد » ج ٢ ص ٥٧) . وتزوجت أخته
 يزيد بن النضر الحارثي الذي كان من أبرز أنصار علي (في الكوفة سنة ٣٥ هـ ؛ صفين
 ودومة الجندل في سنة ٣٧ هـ) ، بعد أن ولد له من زوجته الأولى عمرو بن أمية الضمري
 الكنانى الذي كان أحد الأبطال الخرافيين للفتوة الحرفية ، وولى السيارين . أما أخوه
 الأصغر ، عبد الحَجَر بن عبد المدان فقد تسمى باسم عبد الله لما اعتنق الإسلام . وبينما
 أقام يزيد بالكوفة مع الصناع النصارى العاملين في صناعة النسيج القادمين من نجران ،
 لما أن أبدهم عمر إلى هناك^(١) ظل أخوه الأصغر عبد الله في بلاد العرب زعيماً لبني مذحج
 (الذين حلوا محل آل زييد الذين رحلوا إلى الكوفة) ؛ و بفضل زواج أختهم الأخرى
 بعبد الله بن عباس أصبح مساعداً للوالى على اليمن ؛ وقتل سنة ٣٩ هـ هو وابنا أخته
 العباسيان ، قتلهم بُسر ، الأمير الأموى ؛ وقتل من أولاده الثلاثة مالاك في سنة ٣٩ هـ
 (وتزوج ابنته عبد الرحمن في البصرة بأخت الأمير المهلب الأزدي) ، وقتل الربيع في
 سنة ٤٠ هـ ، أما ثالثهما عبيد الله الذى عاش بعدها فقد زوّج بنته ربيعة من الطالب
 بالخلافة العباسى محمد بن على بن عبد الله بن عباس (المتوفى سنة ١٢٢^(٢)) ، وولد لهما
 أبو العباس السفاح ، أول الخلفاء العباسيين وداود وعروة وربيعة) . وهكذا تُقَبِّب ابنا
 عبيد الله الحارثي ، زياد والربيع ، بفضل أختهما بلقب « الأخوال » في بلاد الخلفاء
 العباسيين . وهذا اللقب كان سبباً في تعيين زياد والياً على الحرمين (١٣٣ - ١٣٦ هـ ،
 ١٣٧ - ١٤١) وتعيين ابنه المنصور الكاتب وزيراً في عهد البرامكة ، وتعيين ابنه
 الآخر يحيى والياً على الأهواز ؛ وهناك نُقِلَ مصنع نجران الخاص بنسيج الكسوة
 الشريفة (كسوة الكعبة) إلى تُسْتَر . ونقصت الجزية النجرانية من الحلل إلى ٢٠٠

(١) في نجرانية الكوفة (= نهر بان) التى زعم شاعر حارثي أن نمش على أخفى فيها بفعل
 صاحب شرطته ، معقل بن قيس الرباحي التميمي (ياقوت ج ٤ ص ٧٥٧ ؛ « الإصابة » برقم ٨٤٤٩ ؛
 المبرد : « الكامل » ج ٢ ص ١٤٢) .

(٢) [في « شذرات الذهب » ١/١٦٦ أنه توفي سنة خمس وعشرين واهلة] .

بعد أن كانت ألفين في السنة ، وقيدت في الميزانية الرسمية (الجهشيارى والوصاف كما أوردهما كريمة في « ميزانية الإيرادات في عهد هارون الرشيد » ، سنة ١٨٨٧ ص ٤ تعليق ٢ : في سواد البصرة) . أما الولد الأكبر للمنصور الكاتب ، وهو أبو الفضل محمد ، الملقب ؛ « فتي العسكر » ، الذى كان ينوب عن أبيه وكان من بطانة الخلفاء — فقد عين أميراً على دمشق في سنة ١٨٧ ؛ وأما الابن الآخر زياد فربما تزوج حميدة التى ينسب إليها بنو المسلة . وكان الوزير الربيع بن يونس مولى لزياد بن عروة الحارثى .

وكان لهذا الفرع الأكبر من بنى الديان الحارثى فرع أصغر ، هو فرع أنس بن يزيد الديان الذى استقر في البصرة ، ومنه الأخوان مهاجر (أمير الأهواز في سنة ٢٣ هـ) والربيع بن زياد بن أنس (المتوفى سنة ٥٣ هـ ، والى خراسان) ، وأبناء أبناء أخواتهما : الحارث والربيع بن زياد بن الربيع بن أنس (حوالى سنة ١٠٢ هـ) وهذا الفرع هو الذى نظم أول جالية بصرية في خراسان .

وحظ أسرة بلحارث هذه لما ارتبط بمصير الدولة العباسية (راجع كلمة داود ، الفقيه حوالى سنة ٢٦٥ ، كما أوردها الخطيب البغدادي ج ٨ ص ٣٧٣) هو السبب في ازدهار بطون وموالى قبيلة بلحارث كلها . فأننا نعتز على مستوطنين من بلحارث في الكوفة (في سنة ٣٧ ، ٥١ ، ٧١) وجُوخه (في سنة ١٣٤) ودير قُنى (بنومسيلة : في سنة ١٣٢ ، الطبرى ج ٣ ص ٥٠) ، وبيضاء فارس على طريق خراسان (موطن النحوى سيبويه ، وهو مولى حارثى ، وموطن بنى الربيع بن زياد الحارثى ، وموطن الحلاج المتصوف) . ودراستها تمكننا من إثبات أن الموارد المالية لبلحارث (صناعة النسيج والمصارف المالية) هى التى مولت دعاوة العباسيين الذين توثقت صلاتهم بهم بعد مقتلة سنة ٣٩ ، وتشابك أنسابهم بالزواج . وقد كان بكير بن ماهان ، الذى خلف أبا رباح ميسرة بوصفه رئيساً لهذه الدعاوة وأخذ من المدائن مركزاً له ، نقول إنه كان مولى حارثياً ؛ وصهره أبو سلمة الخلال الهمدانى السَّيِّمى ، الذى خلفه وصار أول وزير للخلافة في الإسلام

في سنة ١٣٢ هـ ، لقب مولى حارثياً بسبب زواجه ؛ وقاتل آخر الخلفاء الأمويين كان من بني الحارث ؛ وأول الخلفاء العباسيين كان « ابن الحارثية » .

واستمر هذا التشابك في النسب بعد انتصار العباسيين . وحزب الوزراء من بني مخلد ، وكانوا مسلمين ونصارى ، كانوا من بين الكتاب النساطرة في دير قى ، وهم موالى بلحارث ، وادخلوا الوزارات في بغداد بفضل البرامكة (كان خالد بن برمك والياً على دير دُقْسَى بعد سنة ١٣٢ هـ) ، وكانوا يفخرون ، مثل بني وهب ، بأصلهم الحارثي كشاهد على اخلاص موالى « الأخوال » لدولة الخلفاء ، والدليل على ذلك وارد في شعر البحترى (الديوان ج ١ ص ١٩١ — ص ٢١٠ ؛ قارن ج ١ ص ١٦٨ ؛ ج ٢ ص ١٩٨) .

والواقع أن النصارى النجرائين في الكوفة سنة ١٣٢ هـ قد احتفلوا بأول خليفة أموى باسم هذه القرابة من ناحية الأم ؛ وبطلب من ابن أخته عبد الله بن الربيع الديان (والى المدينة سنة ١٤٥) أوصى الخليفة بهم عند القاضي الحجاج بن أرطاة النخعي ، وجدّد مصالحه سنة ١٠ هـ (ونقص الجزية إلى ٢٠٠ حلة سنوياً) .

وفي بغداد نجد بعض بلحارث في اقطاع الصحابة (الشاطيء الغربى) وفي المحرم^(١) (الشاطيء الشرقى : اسم أحدهم) .

فإذا كانت عناصر من عرب الجنوب المستقرين هم من بين المعمرين للمسلمين الأساس في نهضة الحضارة الإسلامية في المدن ، فإن ثم دوراً رئيسياً ، هو دور الصناعة والتمويل ، يرجع إلى أولئك اليمنيين النصارى في نجران ، الذين كانوا فيما بينهم بفضل ظاهرة حضارية

(١) [المحرم : بالفم ثم الفتح وكسر الراء مع تشديدها : محلة . كانت يبعداد بين الرصافة ونهر مطى ، منسوبة إلى محرم بن يزيد بن شريح ، كان منزله في أيام نزول العرب السواد في بدء الإسلام . وقيل إنه كان اقطاعاً له من عمر بن الخطاب] .

تدعى « التكلم ^(١) » (أى الامتزاج بين القبائل المستقرة بتأثير المسيحية) ونقلوا إلى العراق بأمر من عمر بن الخطاب .

٥ - الرمزية الدينية

تجمل الطقوس الشيعية - وقد حولت تاريخ عيد المباهلة من ٤ شوال إلى ٢١ أو ٢٤ أو ٢٥ ذى الحجة (ومن سنة ١٠ إلى سنة ١١ هـ) - من المباهلة عيداً للتبني الروحي للموالى (وهم غير العرب الذين اعتنقوا الإسلام) من جانب أهل البيت : فى أسرة النبى . ولهذا فإن سلمان ، وهو أول مولى تبناه النبى (بالعبارة : « أنت منا أهل البيت ») نجده حاضراً فى المباهلة ، يلعب فيها دوراً رئيسياً هو تفسير سر الملك المبشر (وهو جبريل) ، ودور الحكم . فبين الخمسة المحمديين الجالسين تحت الكساء يحيط بهم الجلال ، وبين مناظرهم المسيحيين المشدوهين ، كان سلمان ، على رأس سائر الموالى ، يفسر المنظر ، لقد كان سلمان من أتباع عيسى ، ومهمته أن يتعرف فى مجد محمد وأهله ، فى هذا التجلى الإلهى ، تجلياً جديداً لتلك الروح الإلهية التى مسحت المسيح لجلال الملوكية .

والشيمة السينية (الخطابية والدروز) الذين أطلقوا على سلمان اللقب الغنوصى : « سلسل » يحسبون أن دوره حكماً يضعه فوق الطرفين المتباهلين : المحمديين والنصارى ، ويؤله ، هو وكل أولئك الذين فهموا التبني الروحي الرموز إليه بالكساء الذى دخلوا تحته . فإن كان أهل الكهف (سورة الكهف) خمسة (لا سبعة) كمدد أهل الكساء فإن سادسهم هو سلمان ، ملكهم الحارس . وقد ادعى أبو الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ هـ) وأبو مسلم (المتوفى سنة ١٣٧ هـ) لنفسه هذه المسكنة العليا : « سلسل » . وسلمان هو الذى أمهل لأجل مجهول (مقداره ٣٠٩ سنة إذا كان هو سادسهم الباسط ذراعيه بالصيد) الأثر المدمر للملاعنة التى تتضمنها المباهلة : زمان القيام بتلقين كل المقدر لهم ، الذين يلدهم ، حتى لو كانوا علويين ، من الأنبياء .

(١) [تكلم القوم : تحالفوا وتجمعوا] .

أما الشيعة الخمسة ، فاليمية منهم يرون أن سلمان هو مجرد رسول ، وأن المؤله منهم هو محمد وحده ، أما الأربعة الباقون فليسوا إلا مجرد صور له تمثل مراحل ظهوره الدورية : ففاطمة (= فاطر = أم أبيها) هي الهيولى النورانية التي منها ولد ، وعلى هو أوج انتصاره وصيفه ، والحسين هو اضمحلاله وخريفه (راجع « رسائل إخوان الصفا » ج ٤ ص ٣٧٨) . أما العينية فيرون أن سلمان ، طوعاً أو كرهاً ، قد أخطأ^(١) حين أعلن سيادة محمد بدلاً من سيادة علي ، وينقلون رسالته بوصفه رسولا إلى المقداد (= ميكائيل) ؛ وعلى ، المؤله وحده ، قد أعطى محمداً مهلة قدرها ٣٠٩ سنة لتصحيح اغتصابه الخائن . والخمسة السينية (الجرمي) يضعون على حدة ، من بين الموالى ، خمسة أشخاص أرضيين ، يناظرون الخمسة السماويين (وهم الحمديون) وهم سلمان وأربعة آخرون^(٢) ، اختلف في أسمائهم : نوع من الصانع أو الملائكة المكلفين من الله بحوادث هذه الدنيا . وفي الرواية النصيرية للمباهلة التي أوردها الطبراني (« مجموع الأعياد » ، ورقة ٦٨ ١) وضع سلمان وضماً خاصاً مزدوجاً (السادس السماوى لدى محمد ، السادس الأرضى لدى الموالى وأصبح الخمسة هم عبد الله بن رواحه ، عثمان بن مظعون ، أم سلمة ، محمد بن أبى بكر ، ومحمد بن أبى حذيفة) .

أما النصيرية فرأيهم أن المسيحيين ، في المباهلة ، حُملوا على أن يتعرفوا في محمد : الميم الذى عبدوه على شكل المسيح ؛ وفي علي : شععون (= سيمان باطرة = بطرس) ؛ وفي فاطمة : مريم .

وفي رواية الصنعاني أن فاطمة تبدت لهم على أنها ضرة مريم في الجنة ؛ وفي شعر

(١) رأى بشار وابن جهور (راجع بحثنا سلمان باك سنة ١٩٣٤ ص ٣٨ = ص ٤١ من هذا الكتاب) : وهذا ما يسمى في التمازى سقوط الملك فطرس (الكشي ، ص ٣٥٩) .

(٢) ولكنهما سماوية في نظر السينية الخمس (القرامطة ، الدروز) . وهو خلاف قديم بين فرق الشيعة ، وفيما يتصل بالأسماء راجع الخصيبى « ديوان » ورقة ٥ و ٢٧ ؛ الطوسى : « القصيدة » ٨٦ — ٨٧ ؛ مخطوط نيبور والبيطار ؛ الجرمي . وفي الفقرة ٦٠ من عقيدة الدروز ينبغى تكملة الأسماء هكذا : المقداد ، عثمان بن (مظعون ، عمار بن) ياسر ، أبوذر — وبجوعهم هكذا بإضافة سلمان : خمسة .

الخصيبي يتبدى الحسين أنه عود لتجلى المسيح غير المتألم (لا واحد منهما يعانى الموت ؛ بل استبدل بهما خصهما : إبليس ، عمر) . وفى المباهلة كان الحسين بمثابة ازدواج مصور للميم مقدماً ، على الشكل النهائى للدور (العودة إلى السماء) .

وتثير المباهلة عند الشيعة وأهل السنة على السواء صعوبات عقائدية بإظهارها الخمسة تحت الكساء على نحو يجعلنا نعتقد أن محمداً ، فى أقدم رواية لها ، يصور على أنه يتخذ رهاًن لكلمته (ولدية إلهية) أسرة بنته فاطمة ؛ لا لأغراض تتعلق بالنسب ، بل من أجل التبنى ، ويمين خمس رهاًن فقط من أجل المباهلة . وبعد مصرع الخامس ، الحسين ، قضت القاعدة القبلية فى النار للدم بتميين الخمسة الذكور المطلوبين : محمد (توفى) ، العباس ، أبو طالب (الرئيس : محمد بن الحنفية ، مؤسس الكيسانية) ، وجعفر (الرئيس فى سنة ١٢٧ : عبد الله بن معاوية) ، وعقيل . وحوالى سنة ١١٠ كان حكم أبى رياح ميسرة ، مولى أم سلمة ، هو الذى أعطى الأولوية ، فيما يتصل بالنار لدماء أهل البيت ، للعباسيين دون الجعفرين (راجع الجيلانى « الفنية » ، ج ١ ص ٧٨) .

والعدد خمسة هو أيضاً الذى فرضه تأمل المباهلة على الإسماعيلية فيما يتعلق بثبت الصدورات الإلهية . فهو إذن من المعطيات الأولية (قارن الصلوات الخمس) .

٦ - تحليل كتاب « المباهلة » للشلمغاني

(المتوفى سنة ٨٣٢٢ هـ)

فى كتاب « أعمال ذى الحجة » الذى كُتب سنة ٨٤٣٧ هـ يورد الشيعى الحسن بن (محمد ابن) إسماعيل بن محمد بن أشناس (٣٥٩ - ٤٣٩ فى الكرخ : الخطيب البغدادي ص ٧٥ ص ٤٢٥ ، الماسقانى برقى ٢٦٢١ ، ٢٥٢٨) وهو من أسرة القائد التركى الشهير ، مولى المتوكل ، - يورد رسالة عن المباهلة . ونص هذه الرسالة ، المنقول عن أبى الفضل الشيبانى ، مأخوذ عن رجال طبي النوايا ليس من الضرورى ذكر أسمائهم (المجلسى فى « بحار الأنوار » ج ٦ ص ٦٤١ س ١١ من أسفل) . وقد أقام أبو الفضل محمد بن عبد (الله بن) المطلب

الشياني ، وهو محدث شيعي بغدادى مشهور (الماسقانى برقم ١١٠٠٠ : الخطيب ح ٦ ص ١٤٥ [ابن مجاهد] ؛ ح ١٤ ص ٣٦١ [الأزهرى]) بين سنة ٣١٢ وسنة ٣١٨ فى مُعَلَّشَايَا (وهو إسم سرىانى معناه : إهداء ؛ وهى بليدة فى شمال الموصل) ابتغاء أخذ الأجازة بكتب عالم من غلاة الشيعة لجأ إلى هناك بعد طرده ، واسمه محمد بن على الشلمغانى ، الشهيد ، مؤسس فرقة العزاقرية ، الذى أعدم حرقاً فى بغداد فى ٢٩ ذى القعدة سنة ٨٣٢٢ / ٩٣٤ م (النجاشى ، ٢٦٨) . ولما كنا نعرف أنه أُلِف كتاباً فى المباحلة فن المؤكد أن المقصود هو كتاب الشلمغانى هذا ؛ ومن هنا يفهم لماذا لم يشأ ابن أشناس ولا الرضى الطوسى (المتوفى سنة ٦٤٤ هـ / ١٢٦٦ م ؛ ورد فى « إقبال الأعمال » ومن ثم قله المجلسى ؛ ووصفه اشتر وطمان فى كتابه « الاثنا عشرية » ص ١٣٢) أن يذكر اسمه . وقد ورد النص فى « بحار الأنوار » للمجلسى فى الجزء السادس من ص ٦٤١ إلى ٦٥٣ .

وهاك تحليلاً لمحتواه :

فى الوقت الذى بعث فيه النبى بكتبه إلى قيصر وكسرى ، بعث صهيياً وعتبة بن غزوان وعبد الله بن أبى أمية وحضيراً برسائله إلى نصارى نجران . فمقد بلحارث المشهورون بالشجاعة اجتماعاً عاماً لليمنيين (مذحج ، وعك ، وحمر ، وأنمار) (ص ٦٤٢) (وسبأ) فى الكنيسة . فتكلم كرز بن صبره الحارثى داعياً إلى الهجوم على يثرب ومذكراً بهجمات رابى وأبرهة ؛ لكن الزعماء الثلاثة هدأوه . فاعترض كرز قائلاً : أعلينا إذن أن ندفع الجزية ؟ هنالك اقترح زنديق مسيحى من الحيرة ، هو أبو سعاد جُسهير بن سراقبة البارقى ، عقد محالفة (تشمل من بيزنطة حتى الدول المسيحية الخمس فى السودان) لمزمنة محمد وجعل نجران مركزاً للحج أرفع من الكعبة ؛ فوافق جمهور الحاضرين على هذا الاقتراح . لكن ضيفاً (جنيباً) هو الحارثة بن أثال التملبى البكرى ذكرهم بأن المسيح فى وصية لشمعون بن يوحنا قد خبر بمجيئ نبي اسمه أحمد . فتهاشم العاقب (ص ٦٤٣) والسيد — وكانا يعرفان ذلك ، لكنهما كانا يريدان كتم هذا الخبر عن الشعب حتى لا يفقدا مركزيهما — تهاشما مع الحارثة :

أحمد هذا ، ألا يمكن أن يكون هو مسيلة أو محمد ؟ (ص ٦٤٤) لكنهما لم يجرؤا على التمسك بهذا الرأي . بعث محمد إلى الناس كافة ؟ ألم ينبيء المسيح بمجيء نبيين (لأنبيء واحد) ، والثاني جذع لأسرة ملكية ؟ فاعترض الحارثة بأنه لن يكون غير نبي واحد (ص ٦٤٥) ، فأجاباه بأن أبناء محمد ماتوا (يذكر السيد « الزاجرة » وهي كلمة سريانية معربة) . فالتفت الحارثة (ص ٦٤٦) إلى الأسقف (المجلس الرابع في اليوم الرابع) وحمله على دعوة الناس لقراءة « الجامعة » (مجموعة من التنبؤات) ، (هنا إسناد ناقص : « فحدثني رجل صدق من النجرائية ، ممن كان يلزم السيد والعاقب » . فقرأ من « الجامعة » (ص ٦٤٧) :

١ - « صحيفة آدم » ، الفصل الثاني .

٢ - و « صحيفة شيث » وفيها يجب آدم على السؤال عن خير البرية فيقول « قرأت على العرش بعد الشهادة ومحمد « فلان : (= على) صفو الله ، وفلان (= الحسن) خيرة الله ، وفلان (= الحسين) أمين الله » (ص ٦٤٨) .

٣ - و « صلوات ابراهيم » (الذي يشاهد محمداً وعلياً والاثنى عشر نوراً المنبعثة من فاطمة) .

٤ - و « توراة » موسى وفيها تنبؤ بمجيء محمد ؛ وابنته مباركة وسيد بن شيبين بإسماعيل واسحق .

٥ - « أناجيل عيسى » ؛ وفيها تنبؤ بمجيء أحمد ، وأنه ستكون له بنت مباركة تلد ولدين ، وتنبؤ بالشجرة « طوبى » (= على) التي تظل كل المختارين (مقتبسة من المفتاح الرابع من « الوحي إلى المسيح » ؛ قارن الصنعاني حيث « المصباح » الرابع في نفس الكتاب يجعل عيسى يقول عن محمد « سهرك على أمك » وعن فاطمة « ضرة مريم في الجنة ») . فتأثر السيد والعاقب بهذه النصوص وقرّرا إرسال وفد إلى المدينة (ص ٦٤٩) وهذه الرواية تتابع الحديث المشهور عن وصول الوفد ، والمناقشة (القرآن سورة آل عمران آية ٤٣) واقتراح المباحلة (سورة آل عمران آية ٥٤) ، لكنها تفضل ، اعتماداً على الصنعاني ،

مناظر الكساء ؛ فحينما يريد السيد والعاقب أن يتقدما نحو الخمسة الحمديّة، ومنها الأطفال الخمسة : رُصْبغة، ومَحْسَن، وعبد المنعم، وسارة، ومريم، تتجلى علامات سماوية تحدث الاضطرابات في نفوسهم، فيسرع أخو الأسقف، وهو أبو المثنى المنذر بن علقمة (ص ٦٥٠) ليحذرهم من الخطر الداهم (« الوحي^(١) يا إخوتي ») فيطلبون منه أن يسأل محمداً المصالح^(٢)، فيجيب محمد بأن علياً هو الذي يحدد الشروط « برأيه » (٢٠٠٠ حلّة و ٢٠٠٠ دينار سنوياً) ؛ فيوافق محمد، ويوافق وفد نجران، ويدعن . وحينما يعود محمد إلى مسجده ينزل جبريل ويخبره بأنه لو تمت المباهلة تحت الكساء لدمرت (نار تأجيج) كل ما في العالم . فيسجد محمد شكراً لله، ويرفع ذراعيه حتى يكشف عن إبطيه، ويروى لأهله زيارة جبريل .

وإذا قارنا رواية الشلمغاني برواية الصنعاني نجد أن الأول — وقد اعتمد في الخاتمة على الثاني — قد أضاف أمرين (تكليف على بوضع شروط المصالحة ؛ وجبريل يخبر محمداً بأن موسى وهارون (مع شَبْر وشُبَيْرَ ابنيه) قد باهلا قارون ققضى عليه). والشلمغاني يستبعد سلمان، لأنه من فرقة عينية ؛ لكنه يذكر جبريل لأن غرضه في هذه الرسالة ليس لخاصة الأتباع بل لعامة الناس .

٧ — تحليل الفصل الخاص بالمباهلة في الطقوس النصيرية

في كتاب « مجموع الأعياد » لميمون الطبراني (المتوفى بعد سنة ٤١٨ هـ) فصل عن هذا الاحتفال (ورقة ٦٨ — ١٧٠) الذي يقام في ٢١ ذى الحجة . وهو رواية عن الإمام الباقر عن جده الحسين . وفيها يرد أن المدينة اضطربت عند إعلان مباهلة النبي ؛

(١) [أى البدار والامراع يا إخوتي] .

(٢) لماذا لم يوافق البصري على المباهلة ؟ لأنهم أحفاد شهداء حمير (في سنة ٣٥٢٣) ولهذا ليس الأمر أمر جن ولا كفران . ولماذا لم يرض محمد حتى النهاية ؟ وفقاً لما ورد في سورة المائدة (الآية ١١٦) سيحكم المسيح نفسه ، فيمكن تأجيل الفصل في النزاع حتى يعود ، وعوده قريب قرب يوم الساعة .

واستولى القلق على الصحابي أبي دُجانة سمالك بن خَرْشَة (١) الأنصاري فخرج يسأل عليا ،
فلقى الحارث بن اسحق ، الزعيم النجرائي ، الذي أخبره بأنه واثق في حكم الله ، مما زاد
من قلقه ؛ وعند فاطمة علم أنهم ذهبوا إلى البقيع ، عند الكتيب الأحمر (٢) ، في مواجهة
القبة العتيقة . وهناك وجد جماعة مؤلفة من خمسة أشخاص (عبد الله بن رواحة ، عثمان
بن مظعون ، أم سلمة ، محمد بن أبي بكر ، ومحمد بن أبي حذيفة) يجلسون مع سلمان .
فسألهم : ماذا تفعلون ؟ فأجابوا : سترى . هنالك رأى أبو دُجانة النجرائيين الأحد عشر
وعلى رأسهم الحارث بن إسحق وشهاب بن أبي تمام قادمين ، ولاحظ أن ابن رواحة رفع
يده بالدعاء ناحية الكتيب وقد انبثق عليه حينئذ بروق ؛ ثم لما تفرقوا شاهد محمداً ،
وعليا ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين ، وسلمان . فارتد إلى جماعته فشاهد فيها سلمان
(مزدوجاً) مع ابن رواحة ورفاقه . فسقط أبو دُجانة على الأرض ، وبأدى سلمان قائلاً :
يا باب كل حكمة ، ودليل كل ضال . . علمت ما كان ينقصني أيها الحكيم . وفي تلك
الآثناء وصل النجرائيون إلى الكتيب ونادوا أبا دُجانة : تعال إلى سيدك وأسرته ؛
وتكلموا وأجابهم ابن رواحة من مكانه على شكل نور . ونجاة شاهد ابن رواحة وسائر
الموالى لابسين الكساء القطواني . وشجع النجرائيون بعضهم بعضاً للدخول في المباهلة ؛
وتقدموا ثم تراجعوا ثلاث مرات مدهوشين . وأنشد رئيسهم شهاب ستة أبيات ليقول
فيها إنه لا يجوز على الدخول بعد في المباهلة لأنه تعرف في هذه الأنوار الإلهية (= خمسة)
تحت الكساء : المسيح (= محمد) ، وأباه (= سلمان) ، وأمه (فاطمة = مريم) .
فسجدوا وصلوا ؛ وأنشد الحارث ثلاثة أبيات يقول فيها إن هذا هو التجلي العاشر للمسيح
منذ الصعود . ومدوا أيديهم . وخرج شهاب من تحت الكساء وأنشد ثلاثة أبيات يقول
فيها مخاطباً النبي : يا محمد ! لن نباهلك ، نحن نرجو وجهك ، ثم صاح : يا محمد ، عليك
بالإحكام إلى قضاء أرضيين ، فإن القضاء السماويين للوجودات السماوية ؛ ثم ابتعد ،

(١) [قرأ المؤلف: خرسنة والصاب، ما أثبتنا كما في «لسان العرب» تحت خرس، و«الاسمعي» لابن عبد البر ١ ص ٦٥١ — المترجم]

(٢) قارن ابن عربي : «الفتوحات المكية» ٣ ص ٤٨٩ ، ٤٧٤ ؛ وقارن سورة المزل

وأُشد ثلاثة أبيات يقول فيها إنه في التجلي الإلهي عيسى وأحمد واحد، ومضى وهو مؤمن^(١) ويضيف أبو دُجانة أنه عاد فرأى سلمان تحت الكساء مع الموالى، وابن رواحة فخور بذلك مما أذهل أبا دُجانة. لكن سلمان وابن رواحة يواسيانه، ويقرر أبو دُجانة ألا يخاف شيئاً بعد ذلك حتى قيام الساعة.

٨ - مراجع

المصادر العربية الرئيسية عن المباحلة جمعها أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (المتوفى سنة ٥٨٨ هـ) في كتابه «مناقب آل أبي طالب» (طبعة بمبای سنة ١٣١٣ هـ - ٤ ص ٢٨ - ٣٠)، ثم جمعها خصوصاً الرضى الطوسى (المتوفى سنة ٦٦٤ هـ) في «إقبال الأعمال» و«سعد السعود» (وقد نقل عنهما المجلسى، المتوفى سنة ١٠٧٠ هـ) في «بحار الأنوار» - ٦ ص ٦٣٩ - ٦٥٧ الذي استفاد - من خلال أشناس (المتوفى سنة ٤٣٩ هـ) من رسالة الشلمغانى، وخصوصاً «تفسير ما أنزل من القرآن في أهل البيت» لمحمد بن عباس بن مروان بن مهييار البزاز الملقب بابن الحجام (المتوفى بعد سنة ٣٢٣ هـ: النجاشى، ٢٦٨). وراجع أيضاً لأبى الفرج الأصفهاني، «كتاب الأغاني» - ١٠ ص ١٣٦ - ١٣٧.

وفي اللغات الأوروبية ينبغي الرجوع إلى: ليونى كيتانى: «حوليات الإسلام» - ٢ ق ١، سنة ١٩٠٧، ص ٣٥٠ - ٣٥٣؛ و. ه. لامانس: «خلافة يزيد الأول»، سنة ١٩٠٩، ص ٣٢٩ - ٣٦٩؛ ومحمد حميد الله: «وثائق عن الدبلوماسية الإسلامية» سنة ١٩٣٥ ص ٧٨ - ٨١.

ومن بين المؤلفين الشرقيين المعاصرين: محمد أمين غالب الطويل: «تاريخ العلويين»، اللاذقية سنة ١٩٢٤ ص ٧٤ - ٧٥؛ مولانا محمد علي: «النبي محمد»، لاهور سنة ١٩٢٤ ص ٢٢٤ - ٢٢٥؛ محمد حسين هيكل «حياة محمد»، سنة ١٩٣٥ ص ٢٠٣؛ محمد أحمد جاد المولى: «محمد، المثل الكامل»، سنة ١٩٣٧ ص ٢٠٨.

(١) بحسب الحديث القائل أن بعض وجهاء الصارى اعتنقوا الإسلام، وهذا كان بعد ذلك بقليل.
(٢) قمت بدراسة عن صورة مصفرة من القرن الرابع عشر تصور المباحلة في كتاب «الفن الإسلامى» بإشراف A. U. Pope ١٩٢٩ و - ٥ لوحة ٨٢٥. وفيها نشاط ثلاثة نصارى فقط في مواجهة الخمسة المحمديين؛ فإرن الثلاثة في مواجهة الخمسة المتناصبين، في الأدوار من ٤ إلى ٨ عند النصيرية (نيبور، «رحلات» في ٢ ص ٤٤٠ - ٤٤٤).

فهرس الاعلام

(١)

ابن شيبة السديسي : ٢٣، ٢٠

٢٤

ابن طاووس : ١٥

ابن طفيل : ١٢٦

ابن عباس : ٣٢ ، ٤٥

ابن العبري : ١٣٥

ابن عبد البر : ٢٣

ابن عبد الحكم : ٢٨

ابن عبد ربه : ٣٦

ابن عري : ١٩ ، ٨٦ ، ٨٨

٩٠ ، ١١٤ ، ١١٥

١١٦

ابن عساكر : ٣٥ ، ٤٨

ابن عطاء : ٧٢ ، ٧٦ ، ٨١

٨٥

ابن عقدة : ٥٣

ابن عقيل : ٨٢

ابن عمر : ٧٧

ابن عمرو : ٢٣

ابن عمويه السهروردي : ٣٠

ابن عيسى القضاي : ٧٢

ابن عيينة : ١٦

ابن فانك : ٦٨ ، ٧٧ ، ٨١

ابن القرات : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٢

ابن قتيبة : ٢٤ ، ٢٧

ابن القداح : ١٩

ابن كثير : ١٨

ابن مسعود : ٢٥ ، ٤٣

ابن المسلمة الوزير : ٨٥

ابن المعتز : ٧١

ابن ملجم : ٣٩

ابن منده : ١٣ ، ١٩

ابن نصير : ٢٩

ابن نوخت : ٦٦

ابن تيمية : ١٠ ، ٢٨ ، ٣٨

٣٩ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ١١٤

١٢٤ ، ١٣١

ابن جريج : ١٧

ابن جهور : ٤١

ابن الجوزي : ٣٧ ، ٤٨

ابن حجر : ١٠ ، ٢٣

٢٦ ، ٢٨ ، ٥٥

ابن الحداد : ٧٧ ، ٨٠ ، ٨٥

ابن حرم : ٣٩

ابن حنبل : ٢٣ ، ٧٥ ، ٤٣

٥٣ ، ٦٣

ابن الحمية : ٤٠

ابن خفيف : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧

ابن حلسكن : ٩٧

ابن رجب : ٤٦

ابن رستم : ٥٢

ابن رقيقة : ٩٩

ابن رميح : ٤٦

ابن روح اللويحي : ٧٩ ، ٨٠

ابن زيفب النعماني : ٤٦

ابن ساء : ١٩ ، ٢٤ ، ٥٣

ابن ساء الحمداني : ٢٨

ابن سيبين : ٨٣ ، ٨٨ ، ١٣٠

ابن سريج : ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٥

ابن سعد : ٥ ، ١٣ ، ١٧

٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦

٥١ ، ٥٢ ، ٥٣

ابن سلمان : ٨

ابن سليم : ٧٦

ابن سنان : ٤١

ابن سينا : ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠

١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦

١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤١

١٤٣

آدم عليه السلام : ٣٦ ، ١٥١

أبان بن تفل : ٢١

إبراهيم عليه السلام : ١١ ، ٤٠

٤٣ ، ٤٤ ، ١٥٤

إبراهيم (الإمام) : ١٨

إبراهيم بن الحكم الفزارى : ٥٣

إبراهيم الثقفي : ١٨

إبراهيم الثقفي : ٨٦

أبرقلس : ١٠١ ، ١١٠

١١٣ ، ١١٢

ابن أبي البغل : ٧١

ابن أبي الحديد : ٢٠ ، ٣٢

٣٥ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٣

٥٤ ، ٥٥

ابن أبي الخير : ٧٤ ، ٨٦

ابن أبي الساج : ٧٩

ابن أبي أصيمة : ٩٧ ، ٩٩

١٠٩

ابن أبي قرة : ٢٦

ابن أبي القرات : ٨٠

ابن الأثير : ٤١

ابن اسحاق : ٣٣

ابن اسماعيل : ١٩

ابن بابويه : ١٣ ، ٣٨ ، ٣٦

٥٥

ابن باكويه : ٨٧

ابن بشير الأسدي : ٣٥

ابن البطريق :

ابن بريدة : ٥٢

ابن بهلولان : ٧٧

ابن قنرى بردى : ٢٤

أرسطو : ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١٣٢ ، ١٤٥ ، أسع : ١٨ ، ٥٣ ، الاستراباذي : ١٨ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٤ ، لمسراييل : ٤٣ ، أسعد آباد : ١٠ ، اسماعيل بن جهمر : ١٩ ، اسماعيل بن محمد حافظ الأصفهاني : ٥٥ ، اسماعيل حقي : ٣٩ ، اسماعيل السدي : ١٣ ، اشير نجر : ٥٧ ، اشبيس : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، الأشمري : ٣٧ ، ٤١ ، ٤٧ ، الإصطخري : ٧١ ، أطانا ديموس : ١٠٥ ، أفريدون : ١٠٦ ، أفلاطون : ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٢ ، أكهرت : ١١٤ ، إلياس — عليه السلام : ٩٠ ، أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البحري : ٦٥ ، أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠ ، أم هانئ : ٢٧ ، أبناذقاس : ١٠٥ ، ١١٢ ، أتوبيا : ٤٠ ، أورزبه بن مرزبان : ١٣ ، أورنخزيب : ٨٧ ، ايدكوس السكيندي : ١٠٣ ، أيفانوف : ١٢ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٥٣ ،	أبو العباسي المرسى : ٦٩ ، أبو عبد الله : ٩ ، أبو عبيدة : ٥٣ ، أبو عبيدة زنجويه : ٢٤ ، أنو عثمان الهندي : ٥٢ ، أبو الملاء المصري : ٨٥ ، ٥٥ ، أبو علي الرازي : ٤٨ ، أبو علي القارمذي : ١٤٠ ، أبو عمران الجوني : ٥١ ، أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي : ٢٠ ، أبو عمر الحمادي : ٧٦ ، أبو عمر القاسمي : ٨٠ ، أبو القاسم القشيري : ١٤٠ ، أبو قدامة ميان البكري : ٥١ ، أبو قره الكبيدي : ٢٣ ، أبو مخنف : ٥٣ ، أبو مسلم الحراساني : ١٨ ، ١٩ ، أبو مسلم (مولي زبير بن صوحان) : ٢٩ ، أبو المطالي : ٤٣ ، أبو نعيم الأصفهاني : ١٣ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٥٢ ، ٥٥ ، أبو هريرة : ٥١ ، أبو وقاص السدي : ٥٢ ، أبو يزيد البسطامي : ٨٣ ، ١٣٦ ، اتسلر : ١٠١ ، اتشكوفسكي : ١٤٠ ، أحمد الأحساني : ٥٦ ، أحمد أعا أو غلي : ١٩ ، أحمد أمين : ١٩ ، أحمد بن عباس الزينبي : ٧١ ، أحمد بن علي النجاشي : ٥٠ ، أحمد البلخي : ٨٢ ، أحمد الفزالي : ٨٨ ، ٩٧ ، ١٣٢ ، أخو صعلوك : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ،	ابن هبان : ١٠ ، ٢٦ ، ابن هشام : ١٧ ، ابن الوليد : ٣٩ ، ٤٦ ، أبو اسحاق السبيعي : ١٣ ، أبو اسحاق كازروني : ١٠ ، أبو الأيوود الدؤل : ١٧ ، أبو اليختري : ١٧ ، أبو بكر بن مجاهد : ٧٦ ، أبو بكر الرمي : ٧١ ، أبو بكر الصديق : ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٧ ، ٣٤ ، أبو بكر الماذرائي : ٧١ ، أبو الجارود : ٤٩ ، أبو جعفر الطوسي : ٤٨ ، أبو حاتم الرازي : ٤١ ، ٤٧ ، أبو حامد الفزالي : ٨٢ ، أبو حرب : ١٧ ، أبو الحسن البلخي : ٨١ ، أبو الحسين الأشثاني : ٧٧ ، أبو الحسين بن بسطام : ٧٥ ، أبو حيان : ٣٢ ، أبو الخطاب : ١٩ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٨ ، أبو دجاجة : ٣٤ ، أبو الدرداء عوف عن الأنصاري : ١٦ ، أبو ذر القفاري : ١٥ ، ١٦ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩ ، أبو ربيعة : ٥٢ ، أبو سعيد الخدري : ٢٥ ، ٥٢ ، أبو سلمه بن بن عوف : ٥٢ ، أبو صالح بازان : ٣٢ ، أبو طالب : ٤١ ، أبو طالب المسكي : ١١٦ ، ١٢٤ ، أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي : ٥٢ ، أبو الطيب المتنبي : ١٣٠ ، أبو الطيبان : ٥١ ، أبو العباس بن عبد العزيز : ٨١ ،
--	--	--

(ب)

- باقر : ١٧
 ياول كراوس : ٥٣ ، ٩٨ ،
 ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ،
 ١٣٦ ، ١٣٤
 مجبرا مرجيوس : ٩ ، ٣٣
 البخاري : ١٠ ، ١٦
 براون : ٢٧ ، ٣٠
 البرقي : ١٨
 بروكلمن : ٩٧
 مريدة الأسلمي : ٣١ ، ٣٤
 بريشتر : ١٠١
 الفدادي : ٥٦
 اليفلي : ٨٦
 البلاذري : ٢٠ ، ٢٧ ، ٣٦ ،
 ٤٤ ، ٥٢
 بلال الحبشي : ٧ ، ٣١ ، ٤٢
 بلج : ٥٦
 اللعبي : ٧١
 بلوشيه : ١١
 بهزاد : ٨٧
 بوايه : ٦١
 بزر جهر : ١١٢
 بواسيه : ٦٢
 بول : ٥ ، ١٤
 پولتي : ٦١
 البيروني : ٤٤ ، ٨٤ ، ١٤٦

(ت)

- الترمذي : ٣٤
 التري : ٧٧
 تميم الداري : ٩
 نور أندره : ١٤٠
 تورننج : ١٤ ، ٣١ ، ٥٧

(ث)

ثروان بن ملحان : ٥١

(ج)

- جار بن حيان : ٣٦ ، ٤٩
 الخاظ : ٣٣ ، ٣١ ، ٤٢ ،
 ٤٥ ، ٥٣
 جارود بن المنذر : ٢٩
 جالتون : ٦١
 حاماسف : ١١٢
 جان دارك : ٧٥ ، ٨٤
 جبرائيل : ١٣٨ ، ١٣٩ ،
 ١٥٠ — ١٥٠

ج . تيون : ٦١

الجراديني : ٥٠

جرومن : ٢٧

جرير بن المغيرة : ٣٠ ، ٣١

جعفر بن منصور : ٤٢

جعفر الصادق : ١٩ ، ٣٠ ،

٤٦ ، ٤٨

جلالز : ٤٦

جلال الدين الرومي : ٨٨

الجديد : ٦٥

جوتسي : ٦١

جولد كمبر : ٥ ، ٢٨ ،

٣٢ ، ٣٦

جونسبرج : ١٣٥

جويدي : ٢٩

جييته : ١٦

الخيصال : ٤٣

(ح)

- الحارث : ٢٥
 الحارث الهمداني : ١٨ ، ٥٢

حافظ - الشاعر العربي : ٨٩

حافظ الأصفهاني : ١٣ ، ١٧

الحاكم : ٢٦

حامد بن العباس : ٧٢ ، ٧٤ ،

٧٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩

حيان : ٢٧

حبيب بن أبي ثابت : ٢٠ ،

٣١ ، ٣٢ ، ٥١

حبيب الراعي : ٣٠

حجر : ٣٥ ، ٥٢

حذيفة : ٣ ، ١٦ ، ٢٥ ،

٤٤ ، ٥١

حريز : ١٨

حسان بن ثابت : ٤٥

الحسن بن سالم : ١٢٤

الحسن بن علي : ٣١ ، ٣٧ ،

٤٣ ، ٤٨

الحسن البصري : ١٨ ، ٣١

الحسين بن حمدان : ٧١ ، ٧٩

الحسين بن عبد الله : ٥٠

الحسين بن علي : ٢٣ ، ٣١ ،

٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨

حسين بن محمد : ١٠

حسين بن منصور : ٦٣

حسين بيقرا : ٨٧

حسين شاه - السلطان : ٨٧

الحسين المروزي : ٧١

حكيم سنائي : ٨٦

الحلاج : ٤١ ، ٥٣ ، ٥٩ ،

٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ،

٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ،

٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ،

٧٩ — ٨٠ ، ٨٠ ،

٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ،

٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،

٨٩ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ،

١٠٦ ، ١١١ ، ١١٤ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ،

(س)

- سار وهرتسفلد : ٥٧، ١٣
 سالم بن أبي حفصة : ٥٢
 سالمون بينس : ١٠٢
 السبيعي : ٢٩، ٢١، ١٥
 السدي : ١٥
 سر هندي : ٨٨
 سعد بن عبادة : ١٤
 سعد بن مالك : ٢٥
 سعد بن مسعود : ٢٥
 سعيد بن نمران : ٢٧، ٢٥
 سفيان : ٢١
 سلمان بن أبي ربيعة : ٢٤
 سلمان باك : ٣
 سلمان الجهنى الأصفهاني : ١٠
 سلمان الفارسي : ٤، ٣، ١
 ٩، ٨، ٧، ٦، ٥
 ١٠، ١١، ١٢، ١٣
 ١٤، ١٥، ١٦، ١٧
 ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١
 ١٢، ١٣، ١٤، ١٥
 ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩
 ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣
 ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٩
 ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤
 ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠
 ٥٤، ٥٦
 سلمان القرطبي الأصفهاني : ١٠
 السلي : ٣٤
 سليمان بن الحلاج : ٨٣
 سليمان (عليه السلام) : ٤١
 ١٢٦، ١٥٢
 سليمان الكبير : ٨٧
 سليم بن قيس : ٢١، ٥٤
 سماك بن حرب : ٢٦، ٥١
 السمعاني : ٤٠
 السمئاني : ٨٨

(ذ)

الذهبي : ١٩، ٢٤، ٥٢
 ٨٧، ٥٣

(ر)

رتن : ٥٦، ١٠١، ١٠٣
 ١٠٧، ١٠٨، ١١٩
 ١٢٠، ١٢٦، ١٣٥
 رشيد الدين - الوزير : ٨٨
 رشيد الهجري : ١١، ٥٢
 رونوفيه : ٦١
 روح بن زرارة الخارقي : ٤٤
 روز : ٣٠
 روز بهان البقلي : ٨٨
 ريتسنشتين : ١٠٢

(ز)

زاذان الكندي : ٥٢
 الزبيدي : ٨٧
 الزبير بن العوام : ٣٥
 زرادشت : ٩٩، ١٠٢
 ١٠٥، ١٠٧
 زرارة : ١٨، ٣٥، ٥٣
 زكي باشا : ٢٤، ٥٨
 الزنجاني : ٣٠
 الزهاوي : ٨٥
 زهرة : ٢٧
 زبولد : ٣٧
 زيد بن ثابت : ٤٤
 زيد بن صوحان العبدي : ٢٦، ٢٩
 ٢٧، ٢٩
 زيد الجهنى : ٥٣

١٢٧، ١٢٨، ١٣٠
 ١٣١، ١٣٢، ١٣٣
 ١٤٠

الحلي : ٣٥
 حمد بن الحلاج : ٨٣
 حمد الله مستوفى : ٥٥
 حمد القناني : ٦٧، ٧١، ٧٢
 حمزة : ٣٧
 حوشب البرسمي : ٤٠

(خ)

حاكي خرساني : ٣١
 خالصة : ١٤
 الخنعمي : ١٥ : ١٨
 خديجة : ٤٤
 الخراز : ١١١
 الخصبى : ١٤، ٤٢، ٤٨
 الخضر - عليه السلام - : ٤١
 ٩٠، ١٢٦
 الخطيب البغدادي : ١٠، ١٣
 ٢٣، ٨٥، ٨٧
 خفاجي : ٨٨
 خليفة المصغوري : ٢٤

(د)

دربلو : ٥٧
 دمقيوس : ١٠١
 دى خويه : ٢٣
 ديدرنج : ٥٥
 دى سامي : ٢١، ١١٧
 دى سلان : ٩٧
 ديسو : ٤٣، ٥٧
 ديل : ١١٣
 الديزوري : ٢٨

(ع)

- عاصم بن ضمرة : ٣٢
 العباس بن عبد المطلب : ٤١
 عباسه الطوسي : ٨٦
 عبد الله الأنصاري : ٨٦
 عبد الله بن الزبير : ٢٥
 عبد الله بن سلام : ٣٣
 عبد الله بن عبد المطلب : ٤١
 عبد الله بن مكرم : ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠
 عبد الله بن مليل : ٥٢
 عبد الله بن وهب الحمداني : ٢٤
 عبد الله الزنجاني : ١٠٢
 عبد الرحمن القائم بن محمد
 ابن أبي بكر : ٣٠
 عبد الرحمن بن مسعود : ٢٩
 عبد القادر السكيلاني : ٨٨
 عبد الملك الخنمعي : ١٣
 عبده الجدل : ٢٨ ، ٣٥
 عبيد المكتب : ١٣ ، ٥٢
 عثمان بن الأشهل : ١٤
 عثمان بن عفان : ١٥ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٧ ، ٤٧
 عثمان بن نريك : ٤٢
 العجيجي : ٨٧
 عزاز : ٨٦
 عمر بن سعد القرطبي : ٧٢
 عز الدين بن غانم : ٨٨
 عزرا : ١٢٦
 العطوف (القاري) : ٨١
 العكبري : ١٠
 علي الأعماطي : ٨١
 علي بن أبي طالب : ٨ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٥٥
 علي بن عباس الجراذيني : ٥٥
 علي بن عيسى : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠

شلنج : ١١٤

الشفافى : ٣٩ ، ٧٤

شهاب الدين شام الإسماعيلي : ٢١

شهاب الطوسي : ٨٦

الشهرزوري : ٩٦ ، ٩٧

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠

١٣٠ ، ١٣٤

الشهرستاني : ٣٦ ، ٣٧

٤٠ ، ٥٤

شهيد على باشا : ١٣٦

شيدلة : ٨٦

(ص)

صبيغ بن عسل : ٢٨

صدر الدين الشيرازي : ١٠٠

١٠٢ ، ١٣٣

صمصمة بن سوحان : ٢٦

٢٩ ، ٣٦

الصفدي : ٣٤

صلاح الدين : ١٠٠ ، ١٣٠

١٣١

صهيب الرومي : ٧

الصولي : ٥٣

(ض)

ضابي* بن الحارث : ٢٨

الضبي : ٢٠

الضحاك بن مزاحم : ١٧ ، ٣٢ ، ٣٣

(ط)

طارق بن شهاب الأحس : ٥٢

الطاووسي : ٣٤ ، ٨٧

الطبراني : ٣٤ ، ٣٨ ، ٣٩

الطبرسي : ٢١ ، ٤٨ ، ٥٦

الطبري : ١٩ ، ٢٧ ، ٢٨

٣٣ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٥٢

الصنوسي : ٣٠

الصهروردي المقتول : ٨٣ ، ٨٨

٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١

١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤

١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨

١١٠ ، ١١١ ، ١١٢

١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥

١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨

١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥

١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨

١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١

١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥

١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨

١٣٩ ، ١٤٠

سهل بن حنيف : ٣٤ ، ٤٥

سهل الفستري : ٦٤ ، ١١٦

السهيلي : ١٧

سوريانوس : ١١٢

سيبويه : ٦٣

السيرافي : ٧٠

سيمجور : ٧١

ميسار العنزي : ١٣

السيد العاملي : ٢١

السيد المرتضى : ٢١

(ش)

الشااذلي : ٨٦

الشافعي : ٨٩

الشافى : ٢١

الشبلي : ٦٦ ، ٧٦ ، ٨١

الصريف الرضى : ٥٣

الشعري : ٣٠

الشعبي : ٢٣

الشعراني : ٧٦

كوربان: ١٠٩، ١٣٤، ١٣٦
 كوزان: ١١٣
 كوسان دي برسفال: ٧٥
 كياخسرو: ١٠٥، ١٠٦
 كيتاني: ٥٥، ١٥، ٢٨
 ٥٧، ٣٦

الكشي: ٨٨

(ل)

لاانس: ٥، ١٥، ١٦
 ٢٨، ٤٤، ٤٥
 ل. ١٠. ماير: ٢٤
 لدفين دي سخيديم: ٩٠
 لتمان: ٤٧
 لوط (عليه السلام): ١٢٦
 ليس: ١٤٠
 لافي دلافيدا: ٥، ٥٣، ٥٨

(م)

مؤنس: ٧٥، ٧٧
 ماينداز: ١٠
 مابه بن بودخشان: ١٣
 ماكس ملر: ٨، ٩٧
 مارتن هيدجر: ١١٧
 مار: ٦١

ماسيفيون: المقدمة ٩٠، ١٠٦،
 ١١٤، ١١٦، ١١٧
 ١٢١، ١٢٢، ١٢٨
 ١٢٩، ١٣٠، ١٣١
 ١٣٣، ١٣٦

المأمون: ١٠
 ماهان: ٢١
 متفوخ: ٤٠
 مجد الدين الجيلي: ٩٧
 المجلسي: ٤، ٥٥
 المحاسبى: ٤٦، ١١١

فلهورون: ٥
 فنسك: ٣٤، ١٣٥
 فيتاغورث: ١١٢

(ق)

عبد الباقي بن قاني: ٢٤
 قاسم بن سلام الأزدي: ٢٤
 القاسم بن محمد بن أبي بكر: ٣٠
 قبيصة العيسى: ٢٩
 قرائكين: ٧١
 قريش الضبي: ٤٣
 القزويني: ٢٣، ٩٧، ٩٨
 القشيري: ٨٧
 قطب الدين الشيرازي: ١٠٠،
 ١٣٣
 قطن بن ابراهيم: ١٠
 القلانسي: ٨١

القنائية آل بن وهب بن
 الجراح: ٦٦
 قتاد: ٨١، ٨٥

(ك)

الكلزروني: ١٤
 كاظم رشتي: ٥٦
 السكر نبائي: ٧٢
 كسري: ٣، ١٠٢
 الكشي: ١٥، ١٨، ١٩
 ٢١، ٣٤، ٣٥، ٣٦
 ٤١، ٤٨، ٥٤
 كعب الأحبار: ٣٣
 الكلبي: ٣٢
 كلود كامران: ٩٧
 كلبيان هوار: ٥٧
 الكليني: ١٥، ١٦، ٤٦
 كينت: ١٠٣
 الكتوري: ٥٤
 الكندي: ٣٣

علي بن مهزيار: ١٣، ٥٥
 عماد الدين قره أرسلان: ٩٨
 عمارة العبدي: ٥٣
 عمر بن الخطاب: ٨، ١٨
 ٣٤، ٣٥، ٣٧
 عمر بن سهلان السامي: ٩٨
 عمر بن القرات: ٤٢
 عمرو بن أمية الضمري: ٣١،
 ٤٩
 عمرو الملوكي: ٦٤، ٦٥، ٦٦
 عمار بن ياسر: ٣٤، ٤٥،
 ٤٩، ٥١
 عنبسه: ٤٧
 عوف الأعرابي: ١٣
 عيسى بنديجي: ٢٤، ٥٥
 عيسى الدينوري: ٨٠
 عين القضاء الحمداني: ٨٧،
 ٩٧، ١٣٢

(غ)

الغزالي: ٩٥، ١١٦، ١٣٥
 ١٤٠
 غزن بن جبريل التبريزي: ٣٥
 غسان بن زاذان: ١٠

(ف)

الفارابي: ٩٤
 فاطمة (الزهراء): ١٥، ٣٥،
 ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٤٨
 فخر الدين الرازي: ٩٧، ٩٨
 ١٠٨
 فخر الدين المارديني: ١٠٠
 القرات بن أحنف الكوفي: ٥٤
 فرشادشور: ١١٢
 فريد الدين العطار: ٨٦، ٨٨
 فريد ليندر: ١٩
 فستفلا: ٣٧
 الفسوي: ٧٠

(هـ)

مارون (عليه السلام) : ٢١
الهجویری : ٣٤
هرمس : ١٠٥ ، ١٢٢
هروقتس : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩
١٠ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥
هشام بن حسان : ١٨
هشام بن الحكم : ٣٥ ، ٣٦
هشام بن السكلي : ٣٢
حلال الهجري : ٢٥
الهمداني : ٨ ، ٤٤
هيثم بن معاوية : ٤٢
هيكل (أحد الأشراف الهاشميين) :
٧١ ، ٨١
هيورا : ٨ ، ١٤ ، ٢١

(و)

الواقدي : ٢٤ ، ٢٩
وهبة العرنی : ٥٢
ويسانيس : ٩٠ - المقدمة

(ی)

ياقوت : ٢٤ ، ٢٣ ، ١٥ ، ٢٤
٢٧ ، ٣٤ ، ٩٧
يحيى بن أم الطويل التميمي : ٣٥
يحيى بن الحارث : ٢٤
يزدان : ١٩٧
اليقوي : ٢٢
يوحنا : ١٢٩
يوسف بن أبي الساج : ٧٧
يوسف (عليه السلام) : ١٣٩
يوسف المزي : ١٠ ، ١٣ ، ١٤
٢٤ ، ٣٤ ، ٥١ ، ٥٤
يوسف الهمداني : ٣٠ ، ٨٦
يونس اليفطيني : ٣٥ ، ٤٣

المقداد : ١٥ ، ١٦ ، ٣٤
٣٥ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٩
المقدسي : ٧ ، ٢١ ، ٢٣
٤١ ، ٤٥
المقرزي : ٢٩ ، ٢٩
مكدونلد (د. ب) : ١١٧
الملطى : ٣٥ ، ٣٦
الملك الظاهر : ١٣٠ ، ١٣١
المنصور : ٤٢
منصور بن الحلاج : ٨٣
موس : ٦١
موسى (عليه السلام) : ٤١ ،
٤٤ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ،
١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨
الموفق : ٨١
ميرن : ١٣٦ ، ١٤١
مبيون القداح : ٤٢
مينورسكى : ٤١

(ن)

الناصر (الخليفة) : ٣١
نجم الطولوني : ٧١
النجم الرازي : ٨٨
النراشرى : ٤٣
نزال بن سبرة الهلالي : ١٧
نساو : ١٤٠
نصر بن مزاحم : ٥٤
النصراذی : ٨٦
نصر الفشوري : ٧١ ، ٧٥
٧٧ ، ٧٧ ، ٨٨
نصر الدين الطوسي : ٨٣ ،
٨٨ ، ١٢٢
نعمان بن حميد البكري : ٢٦
نعمان الوزير : ٧١
النويحي : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ،
٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٥٣
نوح (عليه السلام) : ١٢٦
نيرج : ١٠٥
نيكولسون : ٣٤ ، ١٤٠

محمد (صلى الله عليه وسلم) : ١٤ ،
١٨ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٣ ،
٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ،
٤٥ ، ٤٩ ، ٤٦ ، ٦٥ ،
٧٣ ، ١٤٠ ، ١٥١ ،
١٥٣
محمد بن أبي بكر : ٣٠
محمد لقبال : ٦١
محمد بن إسحاق البخاري : ٢٤
محمد بن جعفر (المقتدر) :
٧٢ ، ٨٠
محمد بن الحسن الطائي : ٥٠
محمد بن داود : ٧٠
محمد بن عبد الجليل : ٩٧ ، ١٣٧
محمد بن قدامة : ٢٠
محمد علي : ٥٦
محمد يعقوب : ٥٠
المداثي : ٣٠
المداثي (أحد الدهاقين) : ٧١
مرازم المداثي : ٤٨
مرجولوث : ٩٧
مرسيليو فثينو : ١٠٢
مرم (السيدة) : ١٥١
المستصر : ٢٥
المستير : ٤١
مسعود السجزي : ٨٧
المسمودي : ٤٢
المسيح (عليه السلام) : ٩ ،
٩١ ، ١٢٩ ، ١٥١
مشيرق : ٣٤
معاذ بن جبل : ٢٥٠
معاوية بن أبي سفيان : ٢٨
معدان السيطي : ٥٣
مصوم علي شاه : ٢٥ ، ٣٠ ،
٥٦ ، ١٤٠
مصر : ٤١
المغيرة : ٤١
المفضل : ١٨
المفضل الجفني : ٤٠ ، ٨٤
مفلح : ٨٧